السعِيد لَبِيب

في تأويل العمل الفني



دراسة

الفاصلة للنشر

السعيد لبيب

في تأويل العمل الفني

دراسة

الفاصلة للنشر

فكر آخر

ننتظر من الأعمال الفنية أن تبدع شيئا لا يكون موجودا، وأن تسائل القواعد المتداولة في التيارات والمدارس الفنية. لا يكون الإبداع كذلك، أي بما هو إبداع، إلا حينما يخلق ويخترع ويجدد لا أن يكرر ويحاكي. ينطبق الأمر نفسه على طرق النقد ومناهجه. هو نفسه مطالب بتجديد مفاهيمه وتقويمها على ضوء التحولات في الوسائط والأعمال الفنية، فإذا كانت الأخيرة مفتوحة على لا نهاية من الابتكارات، فتأويل هذه الانتاجات يجب عليه هو نفسه ألا يقتل هذا الإبداع في سلسلة من المفاهيم المحدودة. الأساليب متعددة وتجبر الناقد على أن يبدع فيما يتوفر له في عُدَّتِه. سمى ليفي-ستروس ذلك بالترتيق. يفرض العمل الفني رحلة على الناقد، رحلة عليه أن يوفر لها ما يقدر عليه من أدوات. لا ابداع نهائي، إذن لا نقد نهائي.

100 dh 12 €

9 789920 504560

الفاصلة للنشر

في تأويل العمل الفني

المملكة المغربية
وزارة الشباب
والثقافة والتواصل

Royaume du Maroc

Ministère de la Jeunesse, de la Culture et de la Communication

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الشباب والثقافة والتواصل

-قطاع الثقافة-

الكتاب: **في تأويل العمل الفني**

المؤلف: **السعيد لبيب**

صورة الغلاف: **لوحة بابلو بيكاسو، «الرسام وموديله»**

« Le peintre et son modèle » Pablo Picasso
(Museum Of Modern Art à New York, 1928)

الإيداع القانوني: 2025MO1361

ردمك: 978-9920-504-56-0

الطبعة الأولى: 2025

تصفيف وإخراج: فرج الروماني

farajroumani@live.fr

الناشر: دار الفاصلة للنشر

العنوان: 26 شارع موسى بن نصير، طنجة - المغرب

الهاتف: 38 34 12 66 06 (212+) الفاكس: 21 15 37 39 05 (212+)

البريد الإلكتروني: virguleeditions@gmail.com

السعيد لبيب

في تأويل العمل الفني

دراسة

تصدير

يحرك كل هذه النصوص، والتي شاركنا بها في مناسبات أكاديمية عديدة، الرغبة في محاولة الإجابة عن سؤالين إثنين: كيف نفهم عالم اليوم في بعده التقني، الفني والجمالي (العمل الفني والمعمار -المدينة-) وما الذي بقي للتفكير النقدي، والذي ليست الفلسفة سوى جزء منه، من قيمة إلى جانب التطور المنهجي والمفاهيمي للعلوم الإنسانية؟

ننتظر من الأعمال الفنية أن تبدع شيئا لا يكون موجودا، وأن تسائل القواعد المتداولة في التيارات والمدارس الفنية. لا يكون الإبداع كذلك، أي بما هو إبداع، إلا حينما يخلق ويخترع ويجدد لا أن يكرر ويحاكي. ينطبق الأمر نفسه على طرق النقد ومناهجه. هو نفسه مطالب بتجديد مفاهيمه وتقويمها على ضوء التحولات في الوسائط والأعمال الفنية، فإذا كانت الأخيرة مفتوحة على لا نهاية من الابتكارات، فتأويل هذه الانتاجات يجب عليه هو نفسه ألا يقتل هذا الإبداع في سلسلة من المفاهيم المحدودة. الأساليب متعددة وتجبر الناقد على أن يبدع فيما يتوفر له في عُدَّتِه. سمى ليفي-ستروس ذلك بالترتيق. يفرض العمل الفني رحلة على الناقد، رحلة

عليه أن يوفر لها ما يقدر عليه من أدوات. لا ابداع نهائي، إذن لا نقد نهائي.

هكذا صرنا نؤول الوجود -مع الآخرين اليوم على أنه بلا أثر، فلا نسكن العالم اليوم لكي نترك فيه آثارا كما يقول فالتر بنيامين، لأن آثار وجودنا صارت افتراضية، مؤقتة، بل قل إن الآخرين هم أنفسهم كائنات افتراضية. لقد ولى عصر الصداقة بالرسائل، وانتهت، يخبرنا سلوتردايك، آمال خلق مجتمع كوني يجمع بينه الصدق والحب. نشتكي من تحول كل شيء إلى النقيض، ونؤول ذلك على أنه تحول في الإحساس. اشتكى بودلير في عصره من تغير باريس مثلما يتغير قلب إنسان. هذه الصورة المفرطة في الواقعية، لكي لا نقول سوداوية، تحتاج إلى من يقاومها بالنقد. الفلسفة واحدة من وسائل هذا التصدي، بشرط ألا تغلبه نزعة ارتكاسية أو حنينية أو حتى صوفية انسحابية. وهو ما لا يجب الإحساس به ونحن نقرأ نصوص هذا الكتاب، وإن بدا هناك نفس مابعد حداثي يغلب عليها. لا نفهم من مابعد الحداثة هنا سوى القدرة على إدراك المفارقات والوعي بتعددية الصور والألسن.

بقي أن نقول أيضا إن الإرتكان إلى نزعة هوياتية ليس حلا، لأنه يقلص كل فهم وكل تأويل إلى بنية مغلقة الأركان: العرق اللغة والدين (ما نسميه ثقافة). كل تعبير ثقافي لا يكون كذلك إلا بتداول خارج-الثقافة التي أنتجته نفسها. يتحدث الخطيبي عن تدفق هوياتي، حينما جرب إحساس تناسخ لا نهائي في مختلف البلدان التي مر منها. في الترجمة مثلا، تلتقي المعاني المتباينة أشد التباين وتتصارع سلميا من أجل التأكيد على نسبيتها لا على كونيتها. وحتى وإن ظهرت العلوم الاجتماعية في مجتمعاتنا، إلى جانب

الأعـمال الفنيـة والأدبيـة، لبناء صورة شـخصية عن الـذات، متحررة من الصـورة التي انعكسـت عن الـذات في العلوم الكولونياليـة، الشيء الذي تشـكل معـه براديغـم مضـاد، جعـل من سـؤال الهويـة مركزيـا في إنتاج معرفـة اجتماعيـة، في إطـار رهـان إصلاح الذات، إلا أنه سـقط الجميع في اجـترار «ثقافـة وطنية» بمبرر تصفيـة الاسـتعمار (décoloniser)، ليؤدي ذلـك إلى انحبـاس في الفكـر والفـن والأدب بشـكل عـام. مـن هنـا قيمـة أن يواكـب كل نقـد اجتماعـي نقـد موازي، يمكـن أن نسـميه ميتا-نقد، ابسـتمولوجيا، أو حتـى فلسـفة، مهمتـه كشـف جينالوجيـا المفاهيـم وطابعهـا الأيديولوجـي، حفريـات تفضـح كل زعـم بالحيـاد القيمـي. تلـك مهمـة ثابتـة، دَيْن لا يقبل السـداد ولا المماطلـة، وهو قلق لا يمكن التخلـص منـه. إنهـا قـوة كل نقـد لا يقبـل التأجيل.

في تأويل العمل الفني

1 - في دلالة التأويل

يبدو أن كلمة تأويل، في اللغات اللاتينية، كما يشهد على ذلك معجم غافيو Gaffiot، تدل على الوساطة[1]، من حيث كون المؤول وسيطا بين طرفين، مفاوضا أو مترجما، مهمته أن يفسر. من معاني التأويل تفسير الطالع من خلال طيران الطيور، أو التنبؤ انطلاقا من تفسير حلم ما (يسمى رؤيا). فالتأويل في النهاية هو عملية انتقال من نص، أو كلام، أو حدث، أو رؤيا... باختصار إنه معنى ينغلق دونه ذهن المتلقي، حتى ولو كان مصدره الذات نفسها، فنطلب من آخر أن يخبرنا بدلالته، وأن يفك طلاسمه، وأن يكشف أسراره. وكأن هناك معنى أصليا، أوليا نعود إليه، لأنه هو الأصل، هو الأول، لكنه يختفي خلف ظاهر زائف. وهو المعنى نفسه الذي نجده في لسان العرب[2]. حيث يعني التأويل نقل معنى من لفظه الظاهر إلى

1 - *Interprés* : agent entre deux parties, intermédiaire, négociateur, celui qui explique ; *Interpretatio* : action de déméler, de décider, (Dictionnaire Gaffiot, Latin-Français, Hachette, 1934).

2 - «آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع. وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره...وقال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك اللفظ. كما يدل ذلك على الجمع...يقال أُلْتُ الشيء أؤوله

معناه الخفي. لن يبقى إذن إلا الاعتراف بأن التأويل هو الطريقة التي بها نعود إلى ما أتلفته كثرة الاستعمال، ولا نتقدم، إلا حينما نصلح ما قد أفسده الاستخدام الذي يتمسك بالمعاني الظاهرة.

يؤكد جون غراندان[1] Jean Grondin بأن كلمة هيرمينوتيكا hermeneutica «إبداع حديث، حيث يعود المصطلح إلى الثيولوجي جوهان دانهاور Johann Conrad Danhauer في القرن السابع عشر، لكن يوجد عند الإغريق نعت *hermeneutiké* الذي يدل على فن وتقنية *techné*». لكن الكلمة أيضا ظهرت في بعض نصوص أفلاطون والتي تدل، لا محالة، على فن تأويل النبوءات والإشارات الالهية (قد يتعلق الأمر باتجاه طيران الطيور(السوانح)، أحشاء حيوان...) حيث يُفْتَرَضُ، هنا، أن المعنى يصعب بلوغه، فهو معنى غامض ومبهم...ومن يتمكن من فك رموزه يكون قد اعتمد فنا هو التأويل الذي هو نشاط فك الشفرات وتوضيح معاني الشواهد والعلامات. وسيكون للنصوص المقدسة، بدورها، نصيبٌ من هذا التصور، لكن ذلك لم يكن يسمى هيرمينوطيقا إلا في القرن السابع عشر مع دانوهاور Dannhauer. وإذا كانت كلمة *hermeneuein* تعني نشاط التأويل (والترجمة)، فإن الهيرمينوطيقا ليست شيئا آخر غير علم/فن التأويل، فلماذا يحتاج إذن التأويل لفن/لعلم؟[2] «لأن التأويل قد

إذا جمعته وأصلحته، فكأَنَّ التأويل جمع معانى ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه...والتأويل: عبارة الرؤيا («هذا تأويل رؤياي من قبل»). وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه» . ص. 175-171، **لسان العرب**، باب : أول، دار المعارف.

1 - **Jean Grondin**, *La sensibilité herméneutique*, in **Critique**, N°817-818, Juin-Juillet 2015 (où va l'herméneutique ?), P.454 sqq

2 - ينبه Denis Thouard إلى أن «كلمة هيرمينوطيقا عانت من سوء فهم. حيث كانت تعني في القرن السابع عشر تأملا في فن التأويل réflexion sur l'art

يكـون فعاليـة تتسـم بالدقـة والصرامـة، الـشيء الـذي يتطلـب كفـاءة/ أهليـة معينـة». وإلا ضاعت فعاليـة فن التأويل الجيـد للنصوص، الأمر الـذي يـؤدي إلى اسـتحالة الحديـث عـن فـن أو علـم. لذلـك كان لابـد مـن وجـود مبحـث سيسـمى التأويليـات، أي «التخصـص المعـرفي الـذي يشـغله البحـث عـن أفضـل المناهـج لتأويل النصـوص»[1]، وهـو المبحث الـذي لا يهمـه سـوى الانتقـال مـما «قيـل إلى مـا لم يُقَـل». لكـن هـذا الانتقـال سـتواجهه معضلـة، لا بد أن يشـعر بها عـالم التأويـل، والقارئ بعـده، وهـي كـثرة التأويـلات، أي التعدديـة في تأويل هـذا الـذي لم يُقَل. فكيـف لعلـم وفـن يصبـو أن يكـون علـما وفنـا دون أن تتوفـر لديـه الوسـيلة لتوحيـد مناهجـه ونتائجـه؟

يصـف غرونـدان هـذه التعدديـة بأنهـا ضرورة، بـل هـي الحمض

---

d'interpreter وتأمـلا في نصـوص المنطـق. وتعنـي كلمـة hermeneuien بالاغريقيـة نطـق enoncer وتأويـل interpreter كـما في نـص أرسـطو -peri hermeneuien de l'interprétation. بحيـث تـدل الكلمـة عـلى إنتـاج منطـوق وتـدل عـلى تأويلـه أيضـا. فتكـون غايـة الهيرمينوطيقا إذن اسـتيعاب المحتـوى الـدلالي (appréhender le contenu sémantique) لخطـاب مـا، والانتقـال من الكلـمات إلى الأفكار. لذلك يمكن اسـتبدال المصطلـح دون أن أي ضرر بفـن التأويـل art d'interprétation».

- **Denis Thouard**, *Que lire est penser* in **Critique**, Op.cit, P.556

لكـن أرسـطو وهـو يتحدث عـن التأويل كفن وكتقنيـة يوجد في ذهنه علـم الطب art médical، لأنـه، أي الطـب، معرفـة، التـي عـلى خـلاف التجربة البسـيطة، تحتوي على بعـد كـوني، لأن الـذي يعـرف علـما تكـون لـه معرفـة أيضـا وفي الآن نفسـه بالظواهر. مثـال الطـب هـذا الـذي يسـوقه أرسـطو يـدل أن فنـا مـا، علـما مـا، هـو أيضـا معرفة بمنفعـة مبـاشرة، مثـل الطـب الـذي يعلـم كيـف نحفـظ الصحـة، بـل وبعيـد ترميمها. وذلـك في مقابـل تلـك المعـارف التـي نريدهـا لذاتهـا وتمـسى نظريـة لأنهـا لا تهـدف سـوى للتأمل contemplation (théoria) وهـي الرياضيات وعلم الطبيعة والفلسـفة الأولى. **Jean Grondin**, ***La sensibilité herméneutique***, Op.cit. Ibid.

1 - **Jean Grondin**, ***La sensibilité herméneutique*** P. 456

النـووي (ADN) للهيرمينوطيقـا، ويشـكل قبـول هـذه التعددية أسـاس مـا يسـميه بالحساسـية الهرمينوطيقيـة، أي الـرضى بـأن العديـد مـن التأويـلات ممكنـة. ويبقـى أن نعـرف كيـف يمكـن لهـذه الحساسـية أن تتعامـل مـع هـذه التعدديـة المتناقضـة، أحيانـا، وهـذا الـصراع بـين التأويـلات، بالأخـص بـين نوعـين، أحدهـما يسـمى التأويليـات الواثقـة والآخـر التأويليـات الشـكية؟

ليسـت هـذه الحساسـية الهيرمينوطيقيـة عدوانـا شـاملا ضـد المنهـج، بـل هـي القـدرة عـلى تلقـي واسـتعمال كل المناهـج القـادرة عـلى المسـاعدة في فهـم معنـى النصـوص والموضوعـات والأعـمال الفنية والظواهـر الاجتماعيـة الـخ. ولهـا الحـق في أن تنفتـح عـلى المناهـج التاريخيـة-النقديـة فيـما يخـص النصـوص القديمـة والمناهـج التـي تهـم السـياق وتاريـخ نقـل النصـوص، والمنهج الاسـتقرائي الامبريقـي والنصي، والمعرفـة الدقيقـة باللغـات، وبالكاتـب، وبالنـوع الأدبي، وبالتلقـي والسوسـيولوجيا إلـخ. بـل يمكـن الاعتـماد أيضـا عـلى العـدة والوسـائل المعلوماتيـة والإحصائيـة التـي لم يكـن يحلـم بهـا الهيرمينوطيقيـون الأوائـل[1]. بهـذا تعـارض الحساسـية التأويليـة كل ادعـاء بوجـود منهـج وحيـد للتأويـل، وكأن المنهـج هو أهـم شيء، وكأن رقـة ونعومة(finesse) الفكـر لا تضيـف شـيئا. وباعتبارنـا كائنـات حساسـة لأننـا نـؤول، فـإن اسـتبصارا وحدسـا ما، وشـكا مـا، وغموضـا مـا، وحـوارا مـا، قـد يسـاهم في تفكيـك لبـس مـا، وبلـوغ معنـى معين. فتكـون التأويليـات هي هذا «المعنـى المفتـوح عـلى معـاني الأشـياء والمتنبـه لـكل مـا هـو معقـول (*sensé*)» أي يملـك دلالـة مـا. وبالتـالي فمادامـت الهرمينوطيقا هي هذا

1 - **Jean Grondin**, ***La sensibilité herméneutique***, Op.cit, P.458-459 et **Paul Ricœur**, ***Le conflit des interprétations***, Seuil (1969), 2013, PP. 99-119

الفهـم الجيـد للأشـياء والجيـد لأنفسـنا، فهـي «اسـم آخر للفلسـفة»[1]، أي ليسـت مجـرد منهـج وحيـد تتوقـف قيمتـه في منـح فهـم مختـزل.

وإذا كانـت التأويليـات فـن التأويـل فهي أيضـا فن القـراءة؛ ومن ثـم فنـا في التفكـير، وبذلـك تصـير ضمانـا لنوع مـن الاسـتقلالية والفكر الحـر[2]، لأن القـارئ يعـبر عـن نفسـه في فعـل القـراءة ذاتـه، لأن هـذه القـراءة ليسـت حـوارا لأن الكاتب غائـب. لذلك على القـارئ أن يتحمل مسـؤولية هـذا الغيـاب، فيجيب عن الأسـئلة محل المؤلـف. فحتى ولو كان النـص بمثابـة جـواب، فإنـه جـواب صامـت لا يتفاعـل، فيفرض على القـارئ أن يطـرح الأسـئلة ويجيـب عليهـا، وفـق نمط ووضعيـة مفارقة. وهـي قراءة يسـميها تـواردThouard قـراءة متصلـة (cursive) ، وكأنها تتمـم ما بـدأه النـص، أي تنتـج المعنى.

2 - في تعددية التأويل ولانهائيته

تكـون القـراءة، بمـا هـي فعـل فهـم، فعـل تحـرر؛ لأنهـا تعلمنـا، باعتبارهـا حساسـية، أنـه لا وجـود لتأويـل وحيـد. لكـن التحـدي الـذي ترفعـه هـذه التعدديـة في التأويـل - التـي ليسـت بالـضرورة تعدديـة منسـجمة - أمـر لا يمكـن تجاهلـه، لأننـا اعتدنـا أن تكـون الحقيقـة واحـدة، وكل تأويـل متعـدد ومتنافـر إلا ويهـدد، حتـما، وحـدة هـذه الحقيقـة التـي سـتظل المطلـب الـذي يوحـد النـاس ويَصِـل بينهـم.

لكـن التعدديـة لا تعنـي الاعتباطية ولا انعـدام المناهج والقواعد، بـل إن «مصطلـح التأويـل نفسـه يـدل عـلى معنـى التوافـق»[3]، لأن

1 - Ibid. P.463

2 - **Denis Thouard**, *Que lire est penser*, in **Critique**, Op.cit. P. 562 - P. 565 - P0. 568

3 - **Jean Grondin**, ***La sensibilité herméneutique,*** Op.cit. P. 468 -469

الفهم ليس عملية ذاتية خالصة، بل هي من أجل آخر. «لا يوجد التأويل إلا حيث توجد هناك الحاجة إلى الفهم، هناك حيث لا يكون بالإمكان بلوغ فهم مباشر للمعنى»[1]. كما أن التأويل ليس تأويلا لأي شيء، بل لابد من وجود ما يقتضيه، لكي يكون هناك معنى ودلالة وقيمة للتأويل. وما يقتضي التأويل يشاكل القاعدة التي وضعها غروندان في المنطوق التالي: «لا يمكننا تأويل أي شيء كأنه يدل على أي شيء»، أي لابد أن يقبل الخضوع لمعايير دنيا من التصويب، والصواب». فشليرماخر Schleiermacher لم ينف وجود قواعد التأويل لكنه ينفي إمكانية تطبيقها ميكانيكيا[2]، لأن ذلك يحتاج، بدوره، إلى «فن» وإلى «بصيرة» (discernement)، الشيء الذي يصعب اختزاله في قاعدة أو عدة قواعد؛ فتطبيق قاعدة يحتاج، بدوره، إلى قاعدة تعلم كيف يمكن تطبيقها، وهكذا دواليك[3]... ويمكن ملاحظة أهمية ليونة المنهج هذه، حين تصير القواعد تجريبية، كما في ثلاث تجارب أساسية في تاريخ الفلسفة: الفطنة (الفرونيزيس Phronésis) عند أرسطو، والحكم المنعكس (Jugement réflexif) عند كانط، والترتيق (Bricolage) عند ليفي-ستروس.

إن القاضي عند أرسطو، لا يستحق هذا الاسم إلا حينما يكون بلا نموذج حقيقي يوجه حكمه، لأنه من طبيعة القاضي النطق بأحكام، يعني أوامر، بلا معيار مطلق، وهو عين ما يسميه أرسطو بالفطنة

---

1 - **Johann Michel**, « *voie longue* » *contre* « *voie courte* » *: l'herméneutique en débat*, in Critique, Op.cit, P.492

2 - **Jean Grondin**, *La sensibilité herméneutique*, Ibid.

3 - « Ne pouvons-nous pas imaginer une règle qui règle l'application de la règle ? », **L .Wittgenstein**, *Recheches philosophiques*, Gallimard, 2004, I, §84, Cf, J.Grondin, Op.cit.P.476 sqq

(الحكمـة العمليـة)[1]، وتقـوم عـلى ممارسـة العدالـة بـدون نمـوذج عـام ودائـم، لأنـه لا يمكننـا أن ننتـج خطابا عالما عن ماهيـة العدالة. فحتى وإن كانـت هنـاك «الفضيلـة التي يقـول بها أرسـطو، إلا أن القاضي ليس لأنـه فاضـل يحكـم بالعـدل، بل لأنه يحكـم بالعدل فهـو «فاضل».

يتمتـع هـذا القـاضي بإيثـوس معـين لا يظهـر إلا في أحكامـه، ولا يوجـد بشـكل قبـلي ولكـن بشـكل بعـدي وإمبريقـي. فأحكامـه تنبـع مـن الممكـن، مـن منطوقات «الـرأي»، أي أن القـاضي يعتمد عـلى الآراء، أي عـلى «الجـدل». فـإذا كان هنـاك مـن إيثـوس وعقـل مفـترض، فهـو، هنـا، لا علاقـة لـه بعقـل أفلاطـون، لأنـه ليـس عقـلا يقـول الوجـود، بل يفهـم ويعـدد الاسـتراتيجيات؛ ولا يتعلـق الأمـر أبـدا «بالإفحـام» وإنمـا «بإنصـاف النـاس». بحيـث ينبغي في كل لحظة تقويم وتقدير النسـب، التـي هـي نسـب قوة وقيـم، نسـب كمية وكيفيـة؛ ومن أجـل تقديرها ليسـت لدينـا معايـير، بـل لا نملـك سـوى آراء». وارتبـاط فكرة الوسـطية والتوازن(التـي هـي أسـاس الفضيلـة) بفكـرة المسـاواة والعدالـة، يـدل عـلى أن هـذه الأخـيرة «ليسـت فكـرة عقل، إنما هـي تقريبا فكـرة فهم،

1 - «(...) إن الموضـوع الأسـاسي للفطنـة هـو، كـما يظهـر، التشـاور بشـكل جيـد *de bien délibérer*.لكننـا لا نتشـاور بصـدد أشـياء لا يمكنهـا أن تكـون دون مـا هـي عليـه، ولا بصـدد تلـك التـي لا توجـد فيهـا غايـة تقصدهـا، يعنـي خـيرا يكـون موضـوع فعلنا...وذلـك لأن الفطنـة لا تتوقـف عـلى معرفـة الصيـغ العامـة فقـط، بـل عليهـا أن تعلـم أيضـا كل الحلـول الممكنـة، لأنهـا عمليـة، إنهـا تفعـل، والفعـل يطبـق بالـضرورة عـلى أشـياء فرديـة. ذلـك هـو مـا يجعـل مـن بعـض النـاس، رغـم أنهـم لا يعرفـون شـيئا، أكـثر ممارسـة وأكـثر قابليـة للفعـل من أولئـك الذيـن لديهـم معرفة... الفطنـة أساسـا عمليـة، ومـن تـم عليهـا أن تملـك نظامـي المعرفة[معرفـة بالعـام وبالخـاص] ولـو كان هنـاك مـن اختيـار فعليهـا بالأخـص معرفـة الخاص[الحـالات الخاصـة](...)» ***Éthique à Nicomaque***, Tr.B.Saint-Hilaire (revue par A.Gomez-Muller), LGF, 1992 Livre VI, §9-10.

فـلا نسـتطيع تحديد النسـب لمرة واحـدة، لدينا فقط «فكـرة موجهة»، وهـو مـا يميـز وضعيـة القـاضي، أي تلـك الوضعيـة التـي يكـون فيهـا أمـام قضيـة وحالـة مـا هـي مـا يحـدد النسـب كـما عنـد أرسـطو. لهذا يصـير هذا الفيلسـوف أقرب إلى السوفسـطائيين، لأنه يؤكـد على أهمية الـرأي، وليـس على نظـام الحقيقة كما عنـد أفلاطـون: «لأن الأمر يتعلق لديـه بمحاولـة بنـاء تقنيـة جديـدة وفـن، وليـس معرفـة، في مجـال لا نسـتطيع أن نجـد فيـه معرفـة لأننـا منغمسـون في الآراء»، بـل وتنتمي السياسـة بذاتهـا إلى هـذا الفلـك، ولا تنتمـي إلى فلـك المعرفـة»[1]، لأن أحكامهـا أحـكام انعكاسـية وليسـت أحكامـا محـددة Déterminant (بلغـة كانط).

ويُعـرَّف الحكـم عمومـا عـلى أنـه علاقـة، من خـلال رابطـة (Co-pule)، بـين موضـوع فـردي ومحمول عام (سـقراط انسـان)، فـإن الحكم يكـون محـددا حينـما ينجـح في حمـل الفردي ضمـن العام، كـما يحدث في الحكـم المعـرفي (حيـث يُخضِـع معطيـات التجربـة الحسـية لقوانين الفهـم) والحكـم العمـلي (الـذي يخضـع إرادتي لكونيـة قانـون الحرية). ولـردم هـذه الهـوة التـي تفصـل بـين الطبيعـة (التـي تمثلهـا المعرفـة) والحريـة (التـي تمثلهـا الأخـلاق)، سـيقودنا كانـط لقبـول نـوع آخر من الأحـكام، سيسـميه بالحكـم المنعكـس. فـإذا كان العـام في النـوع الأول، أي الحكـم المحـدد، هـو الذي يفـرض قانونه عـلى الفردي والخـاص، فإن العكـس هـو الـذي يحـدث في النـوع الثـاني مـن الأحـكام، أي أن الخـاص (أي الظاهـرة المحسوسـة) هـو الـذي يقـترح عـلى الفهـم عـددا كبيرا من الأفـكار، ويمنحـه أشـياء كثـيرة ليفكـر فيها. لذلـك كان دور «نقـد ملكة الحكـم» هـو البحث عـن جسر بين قـدرة المعرفة وقـدرة الإرادة، وينظر

1 - Cf, **Jean-François Lyotard**, *Au juste*, avec **J.-L.Thébaud**, Christien Bourgeois, 1979, P72.

إلى الإحساس الإستطيقي على أنه قد يكون بإمكانه أن يلعب دور هذه القنطرة بقوسين بين هاتين القدرتين[1].

إذا جاز لنا أن نشبه التأويل بعملية انتقال من مستوى معين في اللغة إلى مستوى أعلى، فإن ذلك لن يختلف عن التراتبية التي يضعها ليفي-ستروس بين اللسان باعتباره سننا (code) من درجة أولى، والأسطورة باعتبارها نسقا من درجة ثانية، والتحليل سننا من درجة ثالثة «لأنه يريد ترجمة ما تقوله الثانية التي سننها يعود إلى الأولى»[2]. لكن خاصية الأساطير الأساسية هي أنها بدون أصل، تأتي من اللامكان (nulle part)، لذلك يفسر الناس وجودها بأصل مفارق»[3]. ربما تكون الأعمال الكبرى التي تمكننا من فهم تاريخ بعض المجموعات البشرية هي من نمط هذه الإنتاجات الرمزية؛ يكفي أن نفكر في مكانة «ألف ليلة وليلة» بالنسبة لمجتمعات الشرق العربي والفارسي.

لقد انتبه ليفي-ستروس إلى أن الانتقال من مستوى من الدلالة إلى آخر لن يكون إلا عبر اختيار ما يقوم به المحلل، وهو ليس بالضرورة اختيارا حصيفا ولا متعسفا. ولا يجد صاحب «المناطق

1 - Cf, **E .Kant,** ***Critique de la faculté de juger***, Trad .A.Renault,(Aubier),Flammarion,1995, §22, §42, et §59. **J.-F.Lyotard**, ***L'intérêt du sublime***, in ***Du Sublime***,(Collectif), Belin, 1988 ; **E.Kant**, ***Critique de la raison pratique***, trad. L.Ferry, H.Wismann, Gallimard, 1985,PP20-21(V4) ; **J.-F, Lyotard**, ***Leçons sur l'Analytique du Sublime***, Galilée, 1991, P246 ; **J.-F, Lyotard**, ***Judiciuex dans le différend***, in ***La faculté de juger***,(Collectif), J.Derrida ;V.Descombes, et al, Minuit,1985.

2 - **Claude Lévi-Strauss**, ***Mythologiques,*** **Tome 1** (Le cru et le cuit), Plon, 1964, P.20

3 - Ibid. P.26

المدارية الحزينة» من نموذج يمثل به عملية التفسير والتأويل التي يعتمدها الباحث سوى العمل اليدوي البسيط: الترتيق Bricolage.

فكلمة ترتيق Bricolage كانت تدل في معناها الأولي في لعبة الكرة والبلياردو، وفي الصيد والفروسية، على معنى حركة عارضة: حركة الكرة أو الحصان الذي ينعرج عن الخط المستقيم لكي ينفلت من الحاجز..لكن المرتق(bricoleur) يدل اليوم على ذلك الذي يعمل بيديه، الذي يستخدم وسائل خلافا لاستعمالها الأصلي مقارنة مع تلك التي للإنسان الماهر والمتخصص». وعالِم الأساطير وهو يلج مجال «الفكر الميتولوجي يكتشف محدودية سجله (répertoire)، لكنه مدعو لكي يستخدمه لأنه لا يملك شيئا آخر غيره»[1]. فالمرتق (bricoleur) مقارنة مع المهندس (ingénieur) قادر على انجاز عدد كبير من المهام المختلفة، حتى و لو كان عالَمه الأداتي مغلق ومحدود، وذلك لأن قاعدة عمله هي أن يتناسب مع ما هو متاح، على الرغم من أن هذا المتوفر من الأدوات غير متجانس، لأنه لا يوجد مشروع عام وموحد يجمع بين مكوناته[2]، ولأن مجموع هذه الأدوات إنما جاء نتيجة فرص مختلفة توفرت له، فأغنته كل مرة بأداة جديدة. بهذا الشكل تنتظم عناصر التفكير الأسطوري التي تتموضع بين المدركات والمفاهيم (percepts et concepts)، أي العلامات التي هي الوسيط بين الصورة والمفهوم. وبذلك يتميز عمل البريكولور، أي عالم الأساطير، من «أنه يتحدث بالأشياء/الأدوات، ويتفاعل مع الإمكانات المحدودة، لذلك يترك بصمته، وذاته وشيئا منه في عمله»[3]. بهذا تكون للبريكولاج صفة شاعرية-أسطورية عند ليفي-ستروس.

1 - **Claude Lévi-Strauss**, ***La pensée sauvage***, Plon, 1962, P.26

2 - Ibid. P.27

3 - Ibid. P.32

أما الفن فلا يوجد إلا في «منتصف-الطريق بين المعرفة العلمية والفكر الأسطوري أو السحري: فالفنان هو في الآن نفسه عالم ومرتق: فبواسطة أدوات حِرفية يصنع شيئا ماديا هو أيضا موضوع معرفة» لا يقل قيمة عن المعرفة التي تمنحها العلوم المعاصرة. تبقى ميزة العديد من الأعمال الفنية، تحديدا، في كونها نماذج مصغرة، كما هو الحال في الفن التشكيلي، «ليس فقط في ما تصوره من موضوعات، بل حتى فيما تسرد من زمن، حيث نتخلى عن أبعاد الحجم في الرسم الصباغي وعن الألوان والروائح والانطباعات الحسية-اللمسية في النحت، وفي كلتا الحالتين عن البعد الزمني، لأن العمل الفني برمته يدرك في اللحظة»[1]،أي أننا نتخلى عن «الأبعاد حسية» لكي نكتسب «أبعادا فكرية».

لا يختلف ليفي-ستروس عن التأويليين في عَدِّ المشاهد للعمل الفني مشاركا، بدوره، في إبداعه. «فمن خلال تأمل العمل الفني، يُدْفع المشاهد نحو امتلاك العمل الفني ويحس بأنه مبدع هذا العمل الفني نفسه»[2]. وبذلك فهو ينتج المعنى بعد المؤلف والفنان.

لكن البنيوية لا ترى في المعنى سوى نتيجة تدبير وتوفيق، في علاقة اعتباطية، بين الدال والمدلول، تحت مبدأ قابلية الاختزال[3].

---

1 - Ibid. P.34

يعمل العلم على مستوى واقعي، وذلك عبر إبداع مهنة، بينما يعمل الفن على مستوى مختزل réduit. الأول يشتغل من مستوى المجاز المرسل métonymie، إنه يستبدل كائنا بكائن، أثر بسبب، بينما يشتغل الثاني عبر نظام الاستعارة Ibid. P. 36. «métaphore

2 - Ibid. P. 36

3 - **Claude Romano**, ***La règle souple de l'herméneute***, in **Critique**, Op. cit. PP. 464 - 465

أمـا بالنسـبة للتأويليـات فالمعنـى شيء لا يمكـن اختزالـه[1]، كأن نعود به إلى ممارسـات سـابقة عليـه حيـث يوجـد في علامـات محـدودة تختـزل الثقافـة برمتهـا. تعـود الأعـمال الفنيـة -تلـك التـي تعـد إنتاجـا صرفـا للمعنـى لأنهـا تكـون قـد تخلصـت مـن بعدهـا النفعـي- هنـا مـع البنيويـة، لتـدل عـلى غايـات حيويـة سـمت عـبر الرمـوز والعلامـات عـن النفعـي المـادي بـأن نقلته مـن مسـتواه المباشر-الحسي إلى مسـتواه النظـري (فممارسـات الـزواج والأكل والتجـارة... انتقلـت إلى إنتاج رمزي تجسـد في اللغـة والألبسـة والرسـوم والأقنعة وعـادات الطهـي...). ومع ذلـك يـكاد لا يكـون هنـاك إجـماع حـول دلالـة مفهـوم العمـل الفنـي الـشيء الـذي يدفـع أغلـب التأويليـات إلى الاختـلاف.

1 - يحـصي Johann Mitchel ثـلاث تجـارب هيرمينوطيقيـة عـلى الأقـل: «تجربـة تأمـل المعنـى (مثـل مـا يحـدث في تفسـير مـتن النصـوص المقدسـة) والتـي تعمل على الاسـتماع وتلقـي معنـى موجـود سـلفا. وتأويليـات شـكية (فرويـد، ماركـس ونيتشـه) التـي تبحـث عـن كشـف مـا يختفـي خلـف معنـى وهمـي: إرادة القـوة، علاقـات الطبقـات، اللاوعـي النفـسي (ومنها ظهر تعارض بـين تأويليات معرفيـة -دلتاي-غايتها اسـتخلاص منهـج خـاص ''بعلـوم الـروح sciences de l'esprit'' مقابل علـوم الطبيعة، وتأويليـات أنطولوجية-هايدغـر- الـذي جعـل مـن وجـود الدازايـن نمطامـن المعرفة). وأخـيرا تأويليـات نسـبوية نتيجـة طاعـة رهبانيـة لنيتشـه (فاتيمـو وورورتي)، بـل قـل عدميـة التـي تعتقـد بمبدأ نسـبية التأويل، أي اللامقايسـة بـين التأويـلات، الشيء الذي يهـدم زعـم كونيـة التأويليـات. وفي مقابـل هذه الأخـيرة نجد أن ما يجمـع بين غادامير وريكـور هـو مناهضـة البعد النسـبوي للتأويليات النسـبوية-العدمية، والإسـموية no-minaliste التـي تمنـع كل خـروج مـن اللغـة أو مـن اللغـات الخاصـة (أي البنيويـة). فمـع كتـاب «الاسـتعارة المفتوحـة» يقـترب ريكـور مـن هايدغـر الثـاني، حيـث يناقض مفهـوم «الحقيقـة الاسـتعارية» مفهـوم الحقيقة-التطابـق verité-correspondance أي أن الحقيقـة الاسـتعارية كـما يصفهـا ريكـور تتموقـع ضمـن الحقيقـة كانكشـاف Alètheia».

- Johann Michel, « voie longue » contre « voie courte » : l'herméneutique en débat, in Critique, Op.cit.P.493sqq

3 - تحديات تأويل العمل الفني

يلاحظ أن إحدى أهم القضايا التي تتأسس عليها الاستطيقا الفلسفية التقليدية هي افتراض وجود خاصية أو عدة خصائص مشتركة بين كل الأعمال الفنية. فيكون أول المشاكل التي تواجه هذه الاستطيقا هي تقديم تعريف دائم وشامل للعمل الفني. وهناك سببان أساسان يمنعان ذلك حسب فيتجنشتاين: أولهما أنه لا مبرر، بشكل قبلي، لاستخدام مصطلح عام نطلب منه أن يبرر ويفسر وجود خاصية مشتركة بين كل الأشياء/الموضوعات التي ينطبق عليها مثل الأشياء العديدة التي نسميها عملا فنيا. ثانيهما هو أن ثورة فنية ما يمكنها أن تغير حتى من دلالة كلمة «عمل فني»، ففي لحظة من تاريخ الفن توقف شرط التصوير عن أن يكون ماهية العمل التصويري، والنغمة ماهية العمل الموسيقي مثلا[1]. وذلك لأن المادة احتلت مكان الموضوع في تحديد العمل الفني، وكل هذا

---

1 - **Jacques Bouveresse**, ***Wittgenstein, la rime et la raison, science, éthique et esthétique***, Minuit, 1973, P.156

لكن ومع ذلك لا تنفصل الاستثيقا والاثيقا عند فيتجنشتاين عن وظيفة بعث السعادة (eudémonisteالسعادة) لابد أن الإنتاجات الفنية ، حيث يعتبر هذا الفيلسوف أن الإنتاجات الفنية لابد أساسا، أي أن تقدم حلا وليس مشكلا. ففي *positif*أن يكون لها أثر ايجابي التراكتاتوس الفن مثل الأخلاق محاولة لمنح معنى للعالم. لكن لا شيء يمكنه أن يعرفنا ما الذي يجعل شيئا جميلا أو حسنا. فحينما يشرع شخص ما في اقناع آخر بأن شيئا ما حسن او جميل، فإن دلالة هذا الجميل أو الحسن تتحدد في هذا النقاش، الشيء الذي يحدد أيضا معجم ونحو هذا النقاش، هذا دون أن نتجاهل أنه قد يحدث هناك انتقال تدريجي من دلالة معينة(حول الجميل أو الحسن مثلا) لأخرى، وذلك لأن السياق التداولي وظرف النقاش واستعمال الكلمات هو ما يحدد معناها. وكل الوصف الذي قد نحصيه بصدد قواعد استطيقية ومفاهيم جمالية بشكل تام يعني أننا نصف ثقافة فترة معينة.
-Ibid. P.153 sq

يثبت صعوبة أن نحصل على تعريف شامل لمعنى العمل الفني. ووعيا بهذه الصعوبة اختار غادامير وهو يبحث عن تحديد البعد الأنطولوجي للعمل الفني مفهوم اللعب.

لكن اللعب لا يعني حينما نكون بصدد العمل الفني أن الأمر يتعلق بالحالة النفسية أو بموقف المبدع، ولا بالذاتية التي تمارس في العمل الفني، ولا الشكل الذي يوجد عليه العمل الفني ذاته[1]. فما يمنح الوجود الحقيقي للعمل الفني هو أنه يصير «التجربة التي تغير ذاك الذي يبدعه»، فلن يعود الفنان كما كان قبل أن يبدع عمله، فهو يبدع عمله وعمله يبدعه، «لأن اللعب له ماهيته الخاصة المستقلة عن وعي أولئك الذين يلعبون»، «إن اللعب يبتلع صاحبه»[2]. فلا مكان مع العمل الفني، بِعَدِّهِ لعبا، لذات ولا لفردية خالصة، حيث يظهر، هنا، أن غادامير يعارض كل تحليل نفسي أو حتى سوسيولوجي للعمل الفني. «فأن تلعب هو أن يُلعَبَ بِكَ»[3]، لأن اللعب يمارس اغراء ويستحوذ على اللاعب، إنه ليس تعبيرا عن جوانية نفسية ولا عن برانية محيطة.

إن اللعب تمثيل (Représentation) للذات، تمثيل ذاتي (Autore-présentation) للعب، تنفصل فيه الذات عن نفسها وتنعكس في ما تبدعه الشيء الذي يغير من تجربتها. ويضيف غادامير أنه تمثيل من أجل آخر، من أجل متلق[4]، فيكون إبداع العمل الفني(اللعب) تركيبا من لاعبين وجمهور. والتمثيل في «الفن هو، في ماهيته، يتوجه لأحد

---

1 - **Hans-Georg Gadamer**, ***Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique***, Seuil, 1996, P.119

2 - Ibid. P. 123

3 - « jouer » c'est toujours « être –joué », Ibid. P.124

4 - Ibid. PP. 126 - 128

ما، حتى ولو لم يكن هناك من شخص ما يستمع أو يشاهد». لهذا يبدو أن شرط المتلقي ينتفي مع مبدأ اللعب باعتباره ماهية العمل الفني.

الشكل الذي به يبلغ اللعب الإنساني تحقيق نفسه هو أن يصبح فنا، وهو ما يسميه «تحولا في العمل (transmutation en œuvre)». لهذا لا يتوقف معنى العمل الفني على مبدع أو متلق، فهو لعب يمتلك استقلاليته المطلقة، بل هو الذي يغير من صاحبه، ذلك ما يعنيه مفهوم التحول الذي يذكره غادامير غير ما مرة في الحديث عن ماهية العمل الفني. «فأن نقول عن إنسان إنه قد تغير (métamorphosé) فيعني ذلك أنه صار إنسانا آخر، لكن لا وجود لمرور من الإنسان الذي كان في الأول للإنسان الذي كان في الآخِر، فما كان توقف عن أن يوجد الآن»، فما يمثله ويعرضه الفن الآن هو «الحقيقي»[1] الذي كان متواريا خلف الإنسان كما كان في الأول. وبفضل اللعب الذي هو أساس العمل الفني انكشف هذا الذي كان مخفيا، فتجلى ما كان موجودا، وبفضل انكشافه تحقق هذا التحول الذي هو «تحرر وعودة لحقيقة الوجود».

ليست هناك إذن عبقرية ذاتية خالصة، وذلك لأنه لا وجود للاعبين أو لكتاب «ما يوجد منذ الآن هو ما يلعبونه»، فليس من الضروري أن نعرف من هو الفنان؟ هل هو مجرد فرد أم وعي مفكر أم موهبة خارقة؟ إنه ليس شيئا غير «ما ينجزه وما يقوله عمله الفني». والفن ليس إذن موضوع «وعي استتيقي، في صيغته الكانطية، لأن التجربة الاستطيقية هي أكثر مما تعرفه عن نفسها، إنها جزء من صيرورة أنطولوجية للتمثيل، وهي بالأساس جزء من

1 - Ibid. PP. 129 - 130

اللعبة ذاتها»[1]. فهنا العمل الفني يعرض نفسه على «شكل شمولية المعنى» لا تتوقف عند المعنى الذي نعود به إلى ذاتيةِ أو زمنِ مبدعِهِ.

كما أن هذا التحول يلغي عند غادامير الدلالة القديمة لمفهوم المحاكاة، لأن العمل الفني يتحدد، في علاقة بالواقع، إلى جانب التمثيل كاستخلاص (Extraction)، أي ليس تكرارا ولا نسخا. كما أنه، في علاقة بالزمن، لا-زمني، وهذه اللا-زمنية (intemporalité)، علاقة جدلية، حيث يظهر العمل الفني على أساس زمنية متعارضة مع هذه الزمنية ذاتها[2]، ينتمي لعصر ما لكنه يتجاوزه للعصور اللاحقة. وفي كلتا الحالتين، أي كمحاكاة وكلازمنية، ليست خاصية العمل الفني تكرار الشيء «ذاته»، ولا عودة للأصل[3]، بل إن التمثيل يكسب العمل الفني (أي الشيء الممثل) «فائضا من الوجود»، بل قل إنه بفضل الصورة صار النموذج-الموديل أصليا، والصورة نفسها هي التي سمحت للشيء أن يتجسد في صورة. تتمتع الصورة إذن ومن خلال وظيفتها التمثيلية تلك، بفائض من الدلالات، ومعنى ذلك أن الموديل الممثَّلُ حاضر كلية وبشكل أصيل في الصورة كما هو موجود في الحقيقة[4]. هذا الحضور وهذا الفائض من المعنى يمنح العمل الفني قيمة معرفية، فهو يمدنا بمعرفة أخرى، لا تقل قيمة

1 - Ibid. P. 134

2 - Ibid. P. 140 - 159 - 160

3 - يقترب هذا التمييز بين التكرار والاستعادة مما يذكره كيركككارد في *La reprise*. تختلف الاستعادة عن الأولى من حيث كونها «مقولة متناقضة» لأنها توحد بين «ما كان» (الشيء ذاته) و«ما يكون عليه الآن من جديد» (الآخر). الاستعادة هي استذكار Ressouvenir في اتجاه المقبل وليس في اتجاه الماضي.

- Cf, **Søren Kierkegaard**, ***La reprise***, trad. Nelly Viallaneix, Flammarion, 1990, P.65 sq

4 - **Hans-Georg Gadamer**, ***Vérité et méthode,*** Op.cit. PP. 172 - 173

عن المعرفة الحسية (التي هي أساس المعرفة العلمية) والمعرفة المفهومية، ولا تكمن قيمة التأويليات، في الأخير، إلا في التنبيه لأهمية الأبعاد الدلالية التي يفجرها العمل الفني.

إذا كان الشائع أن التأويليات هي التخصص الذي يهتم بفن فهم النصوص، فإن غادامير يطلب منها أن تكون مجالا شاملا لكل قضايا مجال الفن. وأن العمل الفني، مثله مثل أي نص أدبي ينتظر منا فهمه، يجب فهمه وهذا الفهم يجب أن يكون **ناجحا**». وهكذا فإن «الهيرمينوطيقا تستوعب (وتبتلع) بالضرورة الاستطيقا»[1]، ويجب أن نفهم من عملية الفهم هذه أنها جزء من حدث المعنى الذي يتحقق في كل أصناف التعابير الفنية والفكرية التي يسميها غادامير بتصريحات أو إقرارات (déclarations).

لماذا يعد مطلب الفهم ضروريا؟ لأنه، وببساطة، يصير كل الإرث والتقليد، والإبداعات الروحية للماضي من حق وقانون وفلسفة (...) غريبة عن معناها الأصلي[2] والأولي، ويعود لروح الاكتشاف والتوسط، الذي كان يسميه الإغريق هرمس hermès، رسول الآلهة، مهمة استحضار وبعث هذا المعنى الذي سلب من هذه الابداعات». فكيف يمكن أن يتحقق هذا الفهم في مجال الفن؟ وعبر أي منهج؟

يقوم تأويل العمل الفني عند غادامير على مبدأين أساسين: إعادة تشكيل العمل الفني وإدماجه (reconstruction et intégration).

---

1 - Ibid. P. 184

2 - أنظر ما قاله هايدغر بصدد التحولات التي شهدها مفهوم الفيزيس Physis من الفلسفة الإغريقية إلى مفهوم الطبيعة اللاثيني.

- **M.Heidegger, *Introduction à la métaphysique***, Gallimard, 1967, P. 26 sq

حيث يتفق شليرماخر وهيغل على ضرورة الوعي بالضياع والاستلاب الذي يعانيه كل تقليد (Tradition) الشيء الذي يدفع نحو ضرورة توفر تفكير هيرمينوطيقي. لأن الأعمال الفنية التي وصلتنا قد نزعت من عالمها الأصلي، أي من سياقها ومن ثم فقدت معناها الأولي[1]، لقد صارت الأعمال الفنية، كما يقول هيغل، ثمارا منزوعة من أشجارها»، كأن ينتقل عمل فني من كنيسة، أو قناع إفريقي من موطنه إلى متحف، أي إنه لم يعد كما كان عليه. فالأعمال الفنية يفرض عليها المتحف انفصالا عن سياقها الزماني-المكاني. فيكون من الواجب تحريرها من تزامن مغلوط واسترداد مكانتها كما كانت عليه في عالمها. لكن هذا الترميم ليس شيئا غير أن نضع هذه الأعمال في سياقها، ولا يعني ذلك أبدا بعثا لحياتها الماضية، وإنما ترميم التمثيل الذي هو وظيفتها الأولى بما هي أعمال فنية. فالتأويل، هنا، لا يأتي على شكل دلالات خارجية عن العمل الفني، بل إنه مُشَكِّل ومُؤَسِّسٌ للعمل الفني ذاته.

لا يعني التأويل، هنا، منهجا علميا، وإنما تجربة المتلقي الذي «يُفَعِّلُ» و«يُحَيِّنُ» العمل الفني (أن نشاهد شريطا سينمائيا من القرن الماضي لابد وأنه يمنح معنى ما مقارنة مع الحاضر). فكل مرة نؤول العمل الفني بشكل مختلف ويكون التأويل بذلك بمثابة إعادة إبداع، وفهما أفضل لنا ولعالمنا. كل عمل فني إلا ويقول شيئا لشخص ما لكن ليس بالطريقة نفسها التي تتحدث بها وثيقة تاريخية (الشيء الذي يذكرنا هنا بالتمييز الشهير بين الشعر والتاريخ عند أرسطو)، كأنه «يقول شيئا حاضرا وراهنيا». تجربة

1 - **Hans-Georg Gadamer**, *Vérité et méthode,* Op.cit. P.185, Cf, aussi **Ioana Vultur**, *Comprendre, l'herméneutique et les sciences humaines*, Gallimard, 2017 (notamment le chapitre : Herméneutique et esthétique).

الزمـن التـي يعرضهـا الفـن تقوم حسـب غادامير على أنـه يعلمنا كيف نتريـث قـرب الأعـمال. فغنـى وتعقـد وعمق العمـل الفني لا ينكشـف سـوى لذلـك الـذي يأخـذ وقته الـكافي لاكتشـافه، فالنصوص التـي تفهم بسـهولة مثـل رسـالة مـا ننتهـي منهـا بسرعـة فنتركهـا جانبـا. بينـما لا يختفـي نـص أدبي بالسرعـة نفسـها بعـد قراءتـه مما يدل عـلى أن هناك شـيئا مـا يوجـد في العمـل الفنـي يمنعـه مـن أن يدمج دلالتـه في معنى نهـائي ومحدد.

لـذا يملـك الفـن عمومـا عنـد غادامـير وجهـين: اكتشـاف وإفصاح وإبانـة مـن جهـة وإخفاء وحجـب مـن جهـة ثانيـة، والوعـي بهـذه الازدواجيـة يمكننـا مـن التحرر مـن المفهوم المثـالي للمعنى، ونسـتطيع أيضـا اسـتيعاب الوجـود والحقيقـة التـي تتحـدث إلينـا في الفـن[1]. فالماهيـة الرمزيـة للفـن لا توجـد بالضبـط في كونـه يحيـل عـلى معنى يهـدف إليـه والـذي يمكـن بلوغـه فكريـا (intellectuellement) ولكـن لأنـه يحفظ ويبقـي في ذاتـه على هـذا المعنى. فالمعنى حـاضر في العمل الفنـي، إنـه يـأتي بالمعنـى إليـه ويصـيره حـاضرا فيـه[2].

لكـن يبـدو أن مفهـوم العمل الفني عـام وشـامل، والتأويليات في أساسـها هـي تأويـل للنصـوص بحيـث أن تأويل الصـور (بنوعيهـا: آنية (رسـم صباغـي، رسـم، نحـت، تنصيـب وكـولاج أو تركيـب) أو متعاقبـة

1 - **H.G. Gadamer**, *L'actualité du beau*, Aliéna, 1992, P.59, Cité par **Ioana Vultur**, ***Comprendre,*** Op.cit.Ibid.

2 - يقـول هايدغـر، وهـو يتحـدث عـن قصيـدة تـراكل: مسـاء شـتوي، إن القصيـدة «حينـما تسـمي الأشـياء، لا تسـميها بمعنـى تمنحهـا نعوتـا وخصائـص، إسـتخداما للكلمات.التسـمية هـي ان تنـادي بالاسـم. التسـمية هـي منـاداة تجعـل مـن الـشيء المنـادى عليـه أكـثر قربـا».

Acheminement vers la parole, Gallimard, 1976, PP 22 - 23

(سينما، فيديو، مسرح، رقص)) يعد بمثابة تحد للهيرمينوطيقا، وذلك بسبب الأهمية القصوى التي تمنحها للغة، وهي حينما تواجه الصور، فإن تأويلها ينبع من مسلمة أن هناك قابلية ترجمة التصويري إلى لغوي[1]. فحينما تقول النصوص شيئا، فإن الصور تعرض (montrer)، وإن كانت صور الوسائط البصرية والسمعية المعاصرة تتجاوز هذا التناقض بين العرض والقول الخالص.

يستسلم بسهولة بعض الباحثين أمام مسلمة أن للأعمال الفنية معان مسبقة تتجدد كل مرة مع متلقين جدد. لأنه حسب

---

1 - لا تختلف التأويليات في ذلك عن ايكونوغرافيا بانوفسكي E. panofsky (التي تهتم بمحتوى الأعمال) وحتى سيميائيات L. Marin (التي هي شكلانية forma-liste، فالصورة بمثابة علامة signe وبالتالي يصير النموذج اللساني أساس كل تأويل للصور، في المنظور السيميوطيقي تكون الصورة بمثابة «نص مشفر» يجب تفكيك علاماته (Louis Marin, « Comment lire un tableau ?, Noroit, 1969, n°140, P. 5-19) تنطلق من المبدأ نفسه باعتبارها «مقاربات نصية» وهو أن الصور يمكن استبدالها باللغة (المنطوقة، أي بالكلام). لكن ما يميز عموما القراءة الايكونوغرافية عن السيميائية هي أن الأولى تتمحور حول البعد السيمنطيقي بينما الثانية حول البعد التركيبي (من حيث أن المعنى والدلالة حسب ماران Marin تتحدد في الرسم الصباغي وفق نسق مركب من العناصر التشكيلية وليس عبر الإحالة إلى موضوعات من الإدراك، بل إن تجاهل إعادة إنتاج المرئي هو الذي يجعل فن الرسم الصباغي قادرا على جعل المرئي مرئيا. لكن فولتور Ioana Vultur ترى أن الهيرمينوطيقا هي الفن الذي يسمح للعمل بأن يتحدث بنفسه، وتظهر بذلك على أنها بديل للتحليل التاريخي النصي (textuelle) والدراسة الصورية للصور. بل يمكن القول إن المقاربتين تريدان إنطاق العمل أما التأويليات فهدفها هو أن تتركه يتكلم. لكن حتى ونحن نتركه يتكلم فإننا نقرأه، وهو يتكلم، مثلما نقرأ نصا. لذلك يضع غادامير تماثلا بين القراءة والنظر (أنظر المقارنة التي تضعها فولتور Vultur بين هذه المقاربات الثلاث في الفصل السادس من كتابها المذكور:

- **Ioana Vultur**, ***Comprendre,*** Op.cit, (notamment le Chapitre VI : Herméneutique et histoire de l'art) .

Ioana Vultur لا أحد يمكنه أن ينفي أن للأعمال الفنية معان تمنحها. فأن نقرأ رواية أو نشاهد لوحة أو نسمع الموسيقى، يعني أن هذه الأعمال تقول وتكشف وتعرض لنا شيئا، باختصار تنقل لنا دلالات معينة بواسطة الكلمة في الأدب، والصوت في الموسيقى، واللون والخط في الرسم الصباغي، وبناء مكاني في ما يخص المعمار الخ. فما يجمع هذه الفنون ويوحد ماهيتها هو صفتها الرمزية، الشيء الذي يسمح باندماجها تحت مصطلح عام هو الفن، وإن كانت تختلف من حيث الوسيط (médium) الذي تعتمده كل واحدة من هذه الفنون.

وتصر هذه الباحثة[1]، أيضا، على أن الرسم الصباغي التجريدي أو التعبيري-التجريدي، حتى وهو لا يعرض شيئا، يملك مع ذلك دلالة تعبيرية بمعنى أنه يعبر عن المشاعر، وأن لوحات موندريان Mondrian وكاندينسكي Kandinsky ونيومان Newman ذات بعد رمزي، بحيث يصعب عليه الانفلات من وجود أشكال متوازنة ودينامية وتعبيرية معينة. ودليل ذلك أننا نضطر للبحث عن الخصوصيات التعبيرية في لوحة تجريدية، مما يعني أننا لم ننفلت، ولن ننفلت من التأويل، بحيث ندفع دفعا للانتقال من المرئي نحو المقروء وبصيغة أخرى من اللامرئي إلى المرئي-المقروء، بحيث يكون على اللغة أن تحول ما يوجد خارجها إلى داخلها. والمفارقة الأساسية هي أن كل الأعمال والتيارات الفنية لابد لها من تسميات، أي إننا نصنفها وفق تيمات أو روئ أو مفاهيم، فوصف التجريدي أو التعبيري أو الانطباعي كلها تسميات، فالأعمال تصير بمثابة شهادة على واقع أو نمط تفكير.

بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا كل تمثيل (représentation) هو

1- Ibid.

إحضار/عـرض (présentation)، بالمعنـى الـذي فيـه يُحـضر مـا يعرضـه (التجريـدي يقـول عـن اللوحـة إنهـا إحضـار وحضـور حينـما لا تمثل أو تعـرض، لذلـك يـترك الفـن التجريدي الصورة في مسـتوى الظهـور (l'ap-paraitre) كـما هـو)، فحتـى ولـو لم يكن الفـن التجريدي يمثـل ويصور شـيئا إلا أنـه يظهـر مـا يعرضه. حيـث تحافظ لوحـة تجريديـة ما، رغم مـا قـد يظهـر فيهـا مـن انفصـال عـن الواقـع، مـع ذلـك على علاقـة مع العـالم: إنهـا تمكننا من ولوج عالم من المشـاعر والأحاسـيس والانفعالات. هـذا يـدل عـلى أن الدلالـة والحضـور لابـد وأن يفـترض أحدهـما الآخـر. وللفنـون هـذه القـدرة الرمزيـة لكونهـا تحيـل دومـا إلى شيء غيرهـا (فالموسـيقا مثـلا وإن كانـت لا تحيـل عـلى عـالم ملمـوس، فإنهـا تحيلنا عـلى عـالم فوق-محسـوس، إنهـا جـماع انفعـالات الانتظـار، أمـا تجربـة السـينما فمتعددة-الحـواس وذات وجهـات مختلفـة ومتعددة-الدلالات (Pluri-sensorielle, Plurimodale et pluri-sémiotique[1]، فلـم يكـن انشـغال سـيزان وهـو يرسـم التفـاح (فيـما يسـمى بلوحـات الطبيعـة الميتـة)، هـو أن يجعلـه يشـابه التفـاح الواقعي، لكـن أن يعيـد إبداعه، إعـادة خلقـه بـأن يظهـر ويتجسـد في مادتـه التصويريـة، وفي سلسـلة جبـل سـانت-فيكتوار نجـد أن الخطـوط تنسـحب بعضهـا عـلى بعض، لأنهـا بمثابـة أحاسـيس ملونـة وليسـت مجـرد خطـوط تحـدد أشـكالا تنتظـر ملأهـا باللون.

ومـع ذلـك يظـل الهاجـس الأسـاس لدى بعـض النقاد مثـل Didi-Huberman[2] هـو عـدم اختـزال الصـورة إلى شيء يمكـن قراءتـه. ويـرون

1 - **Ioana Vultur**, ***Vers une herméneutique du cinéma***, in **Critique** n° 817 - 818, Op. cit.

2 - Cf, **Georges Didi-Huberman**, ***Devant l'image***, Minuit, 1990 ; ***Images malgré tout***, minuit, 2004

في القـراءات النصيـة أنهـا تتجاهـل أسـاس الصـور في كونها تمنح نفسـها كـشيء مـرئي. فرغـم الاختـلاف الظاهـري بـين المقاربتـين، التـي تـرى في الصـورة مـؤشرا (indice) عـلى حضـور، والأخـرى التـي تـرى فيهـا رمـزا (symbole) لتمثيـل، إلا أن كلتيهـما تعتـبران أن الصـور بمثابـة «نوافـذ مفتوحـة تسـمح بالولـوج إلى مـا يوجـد خلفهـا»[1]. لذلـك ارتفعـت هـذه الأصـوات ضـد الافراطـات السـميوطيقية، التـي لا تعتـبر المـرئي إلا بمقـدار كونـه يقبـل أن يقـرأ، بهـدف محاولـة اسـتعادة الصـور لقيمتها كموضوعـات لهـا حيـاة وحضـور لا يختـزلان في كل عمليـة تأويليـة»[2]. لقـد صـار شـعار المينماليـة: «إن ما تـراه هو ما تـرى (What you see is what you see)، لا أقـل ولا أكـثر، كما يقول فرانك سـتيلا Frank Stella، لأنـه وجـب القطع مـع التصـور الأمثـولي (allégorique) الـذي يعتبر أن الصـورة «تقـول شـيئا آخـر غير مـا هـي عليه»، لـكي تتمكـن الصورة من أن تظهـر كغايـة ذاتهـا (purement tautologique)، ولا أن تقـول شـيئا غـير ذاتهـا (tauto-legein)[3]، حينـما تحـضر بنفسـها فيـما هـي عليه.

هـذا التحـول دليـل عـلى تغـير في براديغـم العلاقـة مـع العمـل الفنـي بحيـث صار من الغريب أن نعود لتيمـة الحضور رغم كل النقد التفكيـكي لهـا، في مقابل براديغم الحضور-الغياب الذي أطر منذ سـارتر إلى بـارث العلاقـة مـع الصـورة. فمحل السـؤال القديم: ما هـي الصورة؟ تحولنـا نحـو سـؤال متـى تكـون صـورة مـا صـورة؟ ومتـى يكـون عمـل فنـي مـا عمـلا فنيـا؟ فَمِبْوَلَـةُ (Fontaine) ديشـان Duchamp صـارت

1 - **Emmanuel Alloa,** ***Changer de sens, quelques effets du « tournant iconique »***, in **Critique** N° 759-760 (*A quoi pense l'art contemporain*) Août-Septembre, 2010, P .650

2 - Ibid. P.651

3 - Ibid.

عملا فنيا فقط بإرادة من صاحبها. ويكشف هذا الحدث، حسب دو ديف Th.De duve[1]، على شرطين أساسيين تشهد على وجودهما تجربة المبولة هذه، أي ضرورة، لكي يعمل الفن كفن، من وجود مرسل إليه ومكان مؤسساتي مستعد لتسجيل هذا الشيء ونسبته إلى صاحبه وايصاله لمتلقين. بينما صار، في مقابل ذلك، لمبولة ديشان رهانا آخر يتجلى في منح دلالة جديدة للفن، لمنهجه ولنظريته. ومن ثم تتأسس فرادة الفن، خلف الدلالات المعلنة للأعمال الفنية والدوافع التي أبدعتها، على أن الأعمال لابد وأن تعمل، في تجربة الإدراك المباشر لها، على قلب للحس الذي عليه أن يتحرر من المعنى الشائع ومن مبادئ الفهم المتداولة[2]، سواء لدى المتلقين المتخصصين (النقاد) أو المتلقين العاديين.

هل يمكن الاستمرار إذن في تأويل الأعمال الفنية، في ظل الأزمات التي عاشتها وتعيشها الفنون المعاصرة، وكأن شيئا لم يحدث في براديغم التجربة الفنية؟ تدل لفظة أزمة الفن المعاصر عند **ميشو Michaud** على معان عديدة من بينها: «العلاقة بالجمهور، بالسوق، بالقيمة الفنية والقيمة السلعوية، بالمؤسسات الاجتماعية المهتمة بالفن، بالاهتمام بقيمة الفن وما يمنحه، بمن هو الفنان...الخ[3]». أما التأويليات فقد «ولدت، في إطار هذه الأزمة، من غياب الفهم المباشر للأعمال، وتهدف من تم إلى ملأ الفراغ الذي تتركه هذه الأعمال في أذهان المتلقين. وهي بذلك تشبع رغبة الحصول على المعنى. وفي

1 - Cf. **Thierry de Duve**, ***Résonances du Ready-made, Duchamp entre avant-garde et tradition***, Jacqueline Chambon, 1998.

2 - **Paul Sztulman**, ***L'art et la Critical Theory***, in **Critique** N° 759-760, Ibid, P.693

3 - **Yves Michaud**, ***Crise de l'art contemporain***, P.131 sq

كل الحـالات تعـوض مـا هـو مـرئي بمـا يوجـد خـارج فعـل الرؤيـة، لكن هـذا اللامـرئي حـاضر فيـه- موجـود هنـا في المـرئي، لكـن بـدون أن يكون فيـه. إنـه موجـود هنـا كاقتراح، حيـث يُعِدُّ المـرئيُ الذهـنَ لـكي ينتقل إلى مسـتوى أعـلى مما هـو منظور وظاهـري، مما هو براني إلى مـا هـو جواني وباطنـي. هـذا التعويض أو هـذا الإلحاق قد يكون تحليـلا ميتافيزيقيا، سياسـيا... الـخ[1]، لكنـه كي يكـون ناجحـا، كتعليـق وكنقـد تأويـلي، عليه أن يسـتجيب لمطلبـين: «يجـب أن يكـون ماهرا، كي يكـون مقنعا كفاية، وعليـه أن يتمتـع بتبريـر المقاربـة الهيرمينوطيقيـة نفسـها»[2]. حيـث يكـون عـلى تأويـل الأعـمال الفنيـة، في ظل جو مـن الأزمـات، أن يشرعن بشـكل مـزدوج مـن جهـة أولى الأعـمال الفنية التـي يتحـدث عنها على أنهـا أعـمال فنيـة، ومـن جهـة ثانيـة أن يثبـت قابليتـه وقيمتـه كنقـد، وكتأمـل لـه الحـق في أن يمكـن الأعـمال الفنية مـن الحصول عـلى قيمة دلاليـة وعـلى ولـوج الأفهام.

لقـد حـددت غايـة الهيرمينوطيقـا، كـما تصورهـا شـليرماخر Schleiermacher وكـما وافـق عليهـا غادامـير، بكونهـا هـي «فن تجنب سـوء الفهـم»، وسـوء الفهـم هـذا قـد يكـون ناجـما عـن البعـد الزمني، أو عـن التغـير في التقاليـد والاسـتخدامات اللسـانية، أو في معنـى الكلـمات وأنمـاط التفكـير[3]. إن هـذا الخوف من سـوء الفهـم لصيق، ربما بالتأويليـات، بسـبب ماضيهـا الثيولوجـي (عنـد رجل الديـن) والقانوني (عند القاضي)، لأن سـوء الفهم في كلتا الحالتين خطر (بالنسـبة لمشـتبه

1 - Ibid. P.172

2 - Ibid. P.173

3 - **Hans-George Gadame**r, ***The universality of the Hermeneutical problem***, in ***The hermeneutic tradition, from Ast to Ricoeur***, State University of New York, 1990, P.150

بـه أو مذنـب، والأمـر نفسـه بالنسـبة إلى مؤمـن، لذلـك لابد مـن منهج يجنـب السـقوط في الخطـأ)، لكن بالنسـبة للفـن الأمـر مختلف وذلك لأن «تجربـة الفـن، باعتراف غادامير نفسـه، تضع العديـد من التحديات أمـام الوعـي العلمي للاعتراف بحـدوده»[1]. لذلـك أراد غادامير الدفاع عن تجربـة الحقيقـة التـي تأتي إلينـا من خـلال العمل الفني ضـد النظرية الاسـتطيقية التـي استسـلمت للدلالـة العلميـة لمفهـوم الحقيقـة. وذلـك لأن القـوة الحقيقيـة للوعـي الهيرمينوطيقـي هـي قدرتنـا عـلى الوعـي بمـا يمكنـه أن يكون مصـدرا للتسـاؤل بغاية البحث عـن التعبير المناسـب لفهـم العـالم. فتجربـة الفن عـوض أن تنسـجم مـع انتظاراتنا واعتقاداتنـا، تضـع موضـع سـؤال مـا هـو مألـوف وشـائع، لذلـك عـرف غادامـير هـذه التجربـة بكونهـا تجربـة سـلبية، بمعناهـا الهيجيلي[2].

تقودنـا في الأخـير، هـذه المناقشـة، لاكتشـاف مـدى صعوبـة تبني التأويليـات في فهـم الأعـمال الفنيـة، حينما تضع أفقها في «تجنب سـوء الفهـم»، فلسـنا بحاجـة، هنـا، إلى أن نكـرر أن تأويـل الأعـمال الفنيـة بإطـلاق أمـر ليـس بالهـين، فقد اتضح الآن أن الرسـم الصباغـي منفلت، لأنه لا يسـمح بسـهولة بقراءةٍ هيرمينوطيقيةٍ مثلما هو الأمر بالنسـبة إلى الحكايـة، والدرامـا والشـعر، لأنـه يملـك شـاعرية خاصـة، فـكل رسـم صباغـي إلا ويظهـر في زمـن ومـكان، في إطـار تقليد وذاكـرة وتصور. فقد انتبهـت التأويليـات ما بعـد الحداثيـة[3]، التي تبنت مبدأ عـدم إمكانية

1 - **Hans-Georg Gadamer**, ***Truth and Method, forword to the Second Edition, introduction*** (Truth and method) (trans. Garrett Barden and John Cumming), in ***The hermeneutic Tradition***, Op.cit. P198 sqq

2 - **Ioana Vultur**, ***vers une herméneutique du cinéma***, in Critique N° N°817-818, Op.cit.P.595

3 - **Richard Kearney**, ***Poetics of modernity, toward a hermeneutic imagination***, Humanity Books, 1999, P.194sqq

البت Undecidability (دريدا، ليوتار)، إلى أن التصويري علامة على اللامرئي، على ما لا يمكن تمثيله-تصويره (*irreprésentable*). يلاحظ إذن أن هذه التأويليات الشكية المعاصرة تفكك المشروعية النهضوية في التمثيل والتصوير، وأن الأنامنيز (anamnèse) الذي تنادي به هو يقظة الفكر ضد نسيان ما لم يتم تصويره، لأن هذا النسيان علامة على سياسة (أي على منهج) في الفهم يقصي من المرة الأولى ما لا يمكن فهمه، أي كل ما من شأنه أن يثير «سوء الفهم».

إن الفنون اليوم بلا موضوع، لأنها تراجع باستمرار ما معنى الفن. فالشعر والمسرح والرسم والموسيقا والسينما (لا يملك الترتيب هنا أي قيمة) فنون تسائل الفن كل مرة، لذلك فسؤال تاريخ الفن وفلسفته يظل هو نفسه: ما هو الفن؟ الفنون أيضا بلا تبرير لأنها لا تنتظر متلقين محددين، بالأخص حينما تضع موضع شك قواعد الفن[1]. لقد ظن كانط أن هناك صوتا كونيا هو الذي يدفعنا إلى أن نعتقد أن ما نراه جميلا يشترك معنا فيه كل الناس. قد تكون الفنون في الأخير بلا خطاب، صامتة، تتحدى كل فهم، كل تأويل، كل معرفة. لأنها لا تقول شيئا مثل اللوحات والمنحوتات التي واجهت ديدرو[2]، بلا سبب مثل الوردة التي تزهر عند Angelus Silesius[3]، فالأسباب الغامضة التي يفسر بها الشاعر وجودها ليست مثل تلك التي يصفها عالم النبات. لا يوجد المعنى، عند بريكولور ليفي-

1 - Cf. **Jean-François Lyotard,** ***Qu'est ce que le postmoderne ?*** in ***Le postmoderne expliqué aux enfants***, Galilée, 1986, PP.13-32

2 - يقول ديدرو في صالون 1761 :»هناك من بين اللوحات التي لن أتحدث لكم عنها،وهناك من بين المنحوتات التي لن أتحدث لكم عنها،لأنها كانت بكماء ولم تقل لي أي شيء».

- ***Essais sur la peinture, Salon de 1759,1761,1763***, Hermann, 1984, P162

3 - **M. Heidegger**, ***Le principe de raison***, Gallimard, 1962, P. 97 sqq

ستروس، أو القاضي الأرسطي أو الحُكم الاستطيقي الكانطي، بشكل مسبق، لأنه ينتظر من مثيرات خارجية أن تظهر أولا. لكن لماذا هناك هوس لدى البعض بضرورة وجود المعنى، معنى ما؟ لأن للدلالات قيمة حيوية Vital بالنسبة للإنسان، لذلك لم يكن نيتشه مخطئا وهو يرى فيها شرطا للحياة ومبررا للبقاء. ألا يكفي أن نعلق، على نمط الشكاك الإغريق أحكامنا (الايبوخيه)، وأذواقنا ومفاهيمنا لكي نسمع ونرى ما حجبته التأويلات والمقاربات النقدية العديدة، أن نسمع ونرى دون أن نصنف ونفهم؟ أن نترك الأشياء تأتي بذاتها. ينصح فرويد المحلل النفساني بأن يتوقف عن رسم انتظارات من كلام المريض[1](يسميه منهج الانتباه الطافي Attention flottante)، وعن إعارة انتباه مخصوص لتفاصيل بعينها يقولها، بل عليه أن يسمع كل شيء دون تمييز. أي ألا تكون له ذاكرة أو رغبة أو معرفة، لكي يتمكن اللاوعي من الخروج. فيكون «سوء الفهم» هو ما نبحث عنه .

1 - **FREUD, S.** « *Conseils au médecin dans le traitement psychanalytique* », dans ***La technique psychanalytique***. PUF, 3e édition, Collection Quadrige, 168 p. **Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis**, « *Attention (également) flottante* », ***Vocabulaire de la psychanalyse*** (1967), Paris, PUF, 2007, PP. 38-40.

النص المتخيل ومحنة الترجمان

«علينا أن نقبل، بعد بابل، أن 90٪ من الترجمات خاطئة وستبقى كذلك».

جورج شتاينر، بعد بابل، ص. 365.

«لا شيء أكثر جسامة من ترجمة ما»

جاك دريدا، أبراج بابل. ص. 218.

«ما لا يترجم نفسه لا يقبل الترجمة، أو لا يستحق أن يترجم».

أنطوان برمان، تجربة الغريب، ص. 34

«لماذا هناك الكثير من الألسن؟ الجواب: لأن الأمر كذلك».

بول ريكور، في الترجمة، ص. 58

يبدو أن مصير أسئلة الترجمة سيظل دائما معلقا، والسبب هو أن أسئلة الترجمة هي أسئلة اللغة، ولا جواب عن أسئلة اللغة إلا باللغة ذاتها. وهنا تكمن المفارقة. فلا حديث عن اللغة إلا باللغة، وأي خطاب-واصف هو خطاب في حد ذاته. لذلك لا يجب أن ننسى أن كل ما يمكن أن نقوله عن الترجمة يهم بالأساس استعمال اللغة. فمن شيشرون إلى هولدرلين ومن بنيامين إلى دريدا، ومن ياكوبسون إلى برمان، يتكرر المشهد نفسه: متى تكون الترجمة لغة، أو بصيغة أخرى متى تحافظ الترجمة على اللغة.

لكن بالإمكان أيضا تحويل السؤال، خصوصا مع بنيامين، من سؤال الترجمة إلى سؤال المترجم، ربما بشكل معاكس للانزياح الذي أحدثته الثورة البنيوية، حيث انتقلنا من الكاتب إلى العمل ذاته، فما يهم هو عمل الترجمة ذاته، أكثر مما يهم صاحبه، فموت الكاتب محا كل إمكانية لطرح أسئلة الذات المُتَرجِمَة والذات المُترجَمَة. ومع ذلك لا يجب الفصل بين البعد الذاتي في الاختيارات الترجمية، وهي اختيارات تكشف عن **تجربة**، ليست بالضرورة تجربة نفسية خالصة، وإنما تجربة تلخص علاقة الذات بلسان ما، وباللغة بشكل عام. هكذا نعتقد أن التساؤل عن الترجمة يجد عمقه في أسئلة المترجم (الترجمان) التي عرضها بنيامين، لكن ربما يبقى من المهم

تخليصها، أعني الأسئلة، من طابعها الميتافزيقي الذي عرضت به عند بنيامين، لكي نتمكن من اكتشاف، خارج البعد الرومانسي (واللاهوتي)، مدى قوة علاقة الانتقال وتعقدها، عند الترجمان، من لسان إلى آخر، بحثا عن لغة شاملة وكونية. ونقترح هنا وصف عوائق هذه التجربة ومحفزاتها في كونها تجربة رحلة (ومحنة!)، والعلاقة بين النص المترجم والترجمان هي علاقة دائن بمدين(Dette)، يحركها تخيل نص كما يريده الكاتب نفسه لا كما يريده الترجمان. وأمامنا تجربة فريدة في الترجمة، هي ترجمة نص ابن رشد «الضروري في السياسة»[1].

1 - سنحاول التعليق هنا على تذييل المترجم العبري للكتاب «شموئل بن يهودا»، ونص محمد شحلان «**المؤلفات الرشدية في التراث العبري، والترجمة الانجليزية لمختصر السياسة لابن رشد**»، الذي جاء بعد نص ابن رشد، وقد استثنينا من التعليق مقدمة محمد عابد الجابري (**تقديم** و **مقدمة تحليلية** (ايديولوجية؟))، (وللترتيب هنا معنى، المتخصص وبعده المؤلف ثم الترجمان ومترجم الترجمان!). أنظر: **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نقله عن العبرية إلى العربية محمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، شتنبر 1998:

يقول شموئل بن يهودا :»وعندما كنت أترجمه لم أتوصل بشرح ابن رشد لكتاب الأخلاق للفيلسوف أرسطو، (أخلاق نقماخيا) الذي هو القسم الأول من هذا العلم الإرادي باستثناء أقوال الفيلسوف (أرسطو) نفسها، ولم **أستطع ترجمتها لعمقها وصعوبة مضمونها** [كل التشديدات من عندنا]. وحاولت ذلك، ثم **قر عزمي على تركه**، إلى أن وصلني هذا القسم (أخلاق نقماخيا)، وهو للفيلسوف المذكور، ابن رشد، **بلسان مبين**. فقد أبان كما هي عادته الحسنة (المتبعة) في كل شروحه. فعزمت على ترجمته، فأعانني الله بفضله، ووفقني لما فيه الخير، فأتممت ترجمة تلاخيص العلم المدني (الأخلاق والسياسة). ثم راجعت ترجمتي لهذا العلم كله، وقومت أخطاءها **حسب قدرتي**. (...) وغير بعيد، بل ذاك محتمل، **بل ضروري**، أن **يشك الناظر في (عبارة) ترجمتي** هذه لهذين الجزأين من هذا العلم، في مواضع مختلفة، **لسوء ترجمتي ولقصر باعي في اللسان العربي**. غير أنني آمل

وأؤمن بأن **المراجعة** قد تقلل من الأخطاء، وبفضلها تصبح هذه الترجمة قريبة من المنهج المتبع في باقي ترجمة الكتب الأخرى، سواء فيما يخصني أو ما يخص المترجمين الذين كانوا قبلي. وربما هيأ نفسه في مستقبل الأيام، أحد الخواص، من صفوة العارفين باللغتين، فـ**نهض بقلب سليم، وروح مطلعة، (في الأصل جديدة) ليتجاوز ويصحح أخطائي وغلطاتي، حتى تبلغ ترجمة هذا العلم كمالها**. وإني لحبي وحرصي على هذه الترجمة، قلت في نفسي، إنه لواجب علي أن أقوم مرة أخرى بهذه الترجمة، استعانة بالعلماء المسيحيين، وخصوصا القسم الأول من هذا العلم، (الأخلاق) إذ توجد لديهم (فيما يخص) أقوال الفيلسوف هذه، في القسم، **شروح لأبي نصر الفارابي**. وكنت قد عزمت على هذا لولا ما أشرت إليه من طول السجن وضائقة الزمان... ولهذا، **فليغض الناظر الطرف، إذا ما وقع خطأ أو غلط، إذ لم يسلم إنسان من خطأ. وليس هناك صانع يسلم من الخطأ في صنعته**، دون أن يقع في مرة مرة، وخصوصا أصحاب **صناعة الترجمة التي هي صناعة جليلة وصعبة**، إذ يحتاج المشتغل بها إلى أن يكون **خبيرا في اللسانين، أي اللسان المنقول منه والمنقول إليه، وأن يكون عالما** لا يقتصر علمه على الموضوع المشتغل به في ترجمته، بل (يكون) **متضلعا في جميع العلوم المعروفة أو جلها**، حتى **يربط العلوم المختلفة بعضها ببعض، إذ لا ينفصل علم عن علم**. وقد نبه على هذا أو ما يقرب منه، من تقدمنا من المترجمين الذين سبقونا، عندما اعتذروا لما عنَّ في عملهم أثناء إنجاز الترجمة...[يتبع هذا الكلام تركيب لآيات توراتية يدعو فيها الترجمان قراءه إلى اليقظة والرشد...] قال المترجم: قد وعدت **بتقويم ترجمة هذا العلم بعون من مسيحيين**، غير أني لم أستطع ذلك، بسبب الضيق والملاحقة، وما نالنا من الأمة التي نحن بين ظهرانيها. وكل ما استطعت فعله هو إعادة النظر في الترجمة، وكلما شككت في سلامة الموضوع، رجعت إلى كتاب الفيلسوف، وصوبت ما كان فاسدا حسب استطاعتي...ومع ذلك فإني متيقن بأن أخطائي به قليلة، وأن الناظر فيه سيعذرني **ويبرئ ذمتي** كما هي عادة **أهل الحكمة**، طالبي العلم الحق بالموجودات. ص. 209 - 210.

يقول محمد شحلان: «شغلت بابن رشد مذ كنت حدثا «أسطو» على كتب الفلسفة، وأنا لا أجني منها إلا **عواصة التعبير** ! ثم مال بي الركب جهة الأدب، ولم أعشقه منه إلا ما كان قريبا من الفلسفة. ويشاء الله أن أعود في دراستي العليا إلى حضن الحكمة وعرشها، وبالذات الفلسفة الاسلامية. أقبلت عليها هذه المرة من باب لم ينفذ منه إلا قلة من بني ملتي. فقد نَفَذْتُ من باب **صدئت وجهته** التي نحونا، بل لم يعد لها كيان لما تراكم عليها من نسيج عنكبوت النسيان أو الاهمال

أو الازدراء أو هـذه جميعهـا؛ وأعنـي بذلك دراسـة اللغة العبرية وآدابها. كانت دراسـة اللغـة العبريـة هـدفي الأول (...)وكان **العـصر الذهبـي العـبري الأندلـسي** مـدار البحث والنظـر؛ (...)مكـن [الغـرب الاسـلامي] اليهـود الأصـلاء والوافديـن مـن أن يبنـوا لأول مـرة في تاريخهـم مسرحـا ثقافيـا فكريا (...)في ظـل جامعة عربية أندلسـية، **لم تميز بين أصـول وأديـان** أولئـك الذيـن ارتضـوا الجلوس بين يدي عـالم من العلماء في أي مسـجد كان، وفي أي مجلـس كان، وقـد يكـون ذلـك العلـم من ملة غير ملة الاسـلام. (...) **ولعل مـن الغريـب أن يكـون حـظ أبي الوليـد هـذا مشـتركا لـدى الطوائـف والأقـوام** الذين عاشـوا بـين ظهرانهـم أو قريبـا منهـم مكانـا وزمانـا. (...) ولذلـك فلازالـت الموسـوعة الرشـدية العبريـة اليـوم تضم **أكثر مما بقـي في الأصول العربيـة** (أي ترجمات المؤلفات الرشـدية)، ويقـال الـشيء نفسـه على الموسـوعة الرشـدية اللاتينية التـي لم تنفصل عن المدونـة الأرسـطية التـي كانـت **حجـر الأسـاس في بنـاء عـصر الأنـوار**. (...) ووقفنا عند مترجمـي ابـن رشـد اليهـود (...) ولمسـنا مـا كان يربطهم بـأبي الوليد، إذ منهـم من كان **عالمـا أحـب علمـه، وكان منهـم مـن كان ممتهنا يسـعى إلى المال بعلمـه. كان المترجم العالم، وكان المترجم العامل، وبين الأول والثاني فرق شاسـع**.(...) واسـتطعنا، بنظرنا في اللسـانين العـربي والعـبري، أن نكتشـف المزالق التـي أوقعهم فيه **تشـابه الجذر العبري والعـربي**، أو تلـك التـي أخفتهـا عنهـم الصيـغ التي تتعـدد دلالاتهـا تبعـا لأوزان الفعل أو اختـلاف السـياقات أو فاعليـة البلاغـة العربيـة ومجازاتهـا. كما **خبرنا** أيضـا ما **عانوه** مـن صعوبـات قـراءة المخطـوط العـربي (...) بمـا في ذلـك مخطوطاتهـم التي نسـخوها وهـي **عربيـة المضمـون عبريـة الحـرف**.(...) ثلـث قـرن **عانينا** وعاينـا فيها هـذا العمل (...) وقـد لاحظنـا في هـذه الترجـمات [العبريـة] كثـيرا مـما يسـتلزم الحـذر: **فالمترجـم تراجمـة، منهـم الجـدي ومنهـم الرديء، ومنهـم الموضوعـي ومنهم الـذاتي**. وهؤلاء لم **يفصلـوا العقيـدة عـن العلم**، بل سـخروا العلم للعقيـدة. وكان عندهـم طبيعيا، لأنهم يقدمـون نصوصـا إسـلامية، مضمونا واستشـهادا، فـرأوا أن الأصوب لهـم أن يضفوا على النـص المترجـم **مسـحة يهوديـة** تجعلهـم مقبـولا عنـد بنـي جلدتهـم. وهكـذا يصبـح الاستشـهاد القـرآني نصـا توراتيـا، والحديـث النبـوي قـولا مـن أقـوال التلمـوذ، وأقـوال السـلف الصالـح حكايـات تناقلتهـا الأجيال عن الربيـين، بما في ذلك أنبيـاء بني إسرائيل وأعـلام التـوراة. وتصبـح الأعـلام الإسـلامية أعلاما عبرانيـة: فالنبي محمد قـد يتحول إلى مـوسى، وأبـو بكـر الصديـق إلى شـمعون، ورابعـة العدويـة إلى دبورة. زد عـلى ذلك أن هـؤلاء المترجمـين كانـوا يتعاملـون مـع **لغـة شـبهها أهلهـا بالبحـر والقامـوس**، في حين كانـت **اللغـة العبريـة فقـيرة، ظاهـرة الهـزال المعجمـي**، وكانـوا يتعاملـون في الوقـت نفسـه مـع موضوعـات باديـة الصعوبـة والعواصـة، وجلهـم قليـل البضاعـة في اللغـة

يستخدم في اللسان الفرنسي ثلاثة مصطلحات للدلالة على المترجم وهي: interprète, traducteur, truchement. وإن كان الفرق بينها واضحا، إلا أنها تتداخل، حينما يُعَّدُ المترجم (وهو ما تحتويه لفظة interprète)، في سياق آخر، الشخص «الذي يفسر» أي يؤول، ويفك شفرة نص معقد ويعيد إنشاءه (مثل قصيدة أو نص ميتافيزيقي). لكن تبقى لفظة Truchement، هي أغرب وأعقد هذه المفردات، لأنها تعكس، حسب جورج شتاينر G. Steiner[1]، مشاكل ومستويات خاصة بمعنى ووظيفة الترجمة. وأصل الكلمة من العربية الترجمان *tarjuman* (وفي اللسان الكاتالوني نقول torsimani)، والتي تعود إلى كلمة Drogman (والتي ظهرت في القرن الثالث عشر، وتعني المترجم الذي يكون في بلاد شرق المتوسط، والذي يكون موظفا في الادارة العثمانية، ويسهل التعاملات التجارية للأوروبيين في المنطقة)؛ حيث تدل Truchement على متحدث بإسم (Porte-parole)، وفي

العربية وغريب عن الموضوع الذي ينقله. (...)لقد اعتبرنا **إعادة** نص **غائب** إلى **أصله** عملا ينطوي على مسؤولية جسيمة (...) قضينا في إنجازه زمنا طويلا عشنا فيه **الفرحة** ممزوجة بـ**القلق** و**المعاناة**، ولم يكن قصدنا فهم ما نقله المترجم بل كان غرضنا الغوص للوصول إلى **ما قاله المؤلف**. ولم يكن همنا نقل اللفظ إلى اللفظ والجملة إلى الجملة لنحرر نصا عربيا، أي نص كان، بل كان همنا أن نقع على **لفظ ابن رشد وخطابه**، وباختصار كان همنا **إزالة الغموض الذي علق بالترجمة**. ومع ذلك فقد أنهينا الترجمة وفي نفسنا منها **أكثر من** «**لو**»(...) على أن الذي يطمئن البال ويجعلنا نرتاح إلى المترجم شموئل المرسلي هو حرصه على مراجعة ترجماته، والبحث عن أجود مخطوطات الأصول، و**وعيه** بأن **النقل مسؤولية علمية** (...). ونشير في الختام إلى أننا اعتمدنا في ترجمتنا هاته النص العبري الذي نشره روزنتال (...) وأننا **حاولنا جهد المستطاع** أن نكتشف مزالق المترجم العبري تلك التي أوقعه فيها فهمه الخاص أو قراءته للمخطوط الذي كان بين يديه، وهي مزالق وقع في جلها كل من روزنتال ولرنر. ص. 211- 227

1 - **Georges Steiner**, ***Après Babel, Une poétique du dire et de la traduction***, (1975), Tra.fr, Albin Michel, 1998.

الأصل على الشخص الذي يلعب دور المترجم بين المغاربة والإسبان، لكنها تعني أيضا الوسيط، بين متحدثين بلسانين مختلفين، الذي لا ينقل بالضرورة ما يسمعه بأمانة تامة، لأنه يجهل كليا أو جزئيا اللسان الذي يترجم منه. بهذا فهو لا يترجم، أي لا ينقل كلاما، ولا يشرح ولا يفسر أفكارا، إنه ليس بمترجم ولا بمؤول. إنه مخادع يكسب المال من جهل الاثنين (المُتَحَدِّثُ والمُرسَلُ إِليهِ)، وهو شبيه بما سماه شحلان، في تمييزه بين التراجمة اليهود، بـ«المترجم العامل» في مقابل «المترجم العالِم». لابد أن نستغرب من مصير لفظة الترجمان التي صارت تدل في الفرنسية على الغش والخديعة والاحتيال والخيانة. ماذا يخون؟ إنها الأمانة التي أودعها المتحدث في خطابه والكاتب في نصه. على من يحتال؟ على مستمعين وقراء يجهلون فك شفرات كلام وكتابة غيرية بالنسبة إليهم. فما المطلوب، على الوجه الصائب، في الترجمان؟ أن تكافئ ترجمته الأصل، وأن تردم الهوة التي تفصل بين لسانين، بين فردين. إنها تكافؤٌ وتعويضٌ لما قد يضيع في عملية الانتقال هذه.

يحكم خطاب شحلان، وهو يترجم ابن رشد، رهان استعادة الفيلسوف الذي استلبه اللسان العبري واستولى عليه؛ لأن اللحظة النهائية في الترجمة، حسب شتاينر[1] هي «التعويض» أو «الاستعادة»، وذلك بغاية استرجاع الترجمة التوازن بين اللسان-المنبع واللسان-الهدف، بين اللسان المنقول منه واللسان المنقول إليه؛ أو في حالة ابن رشد هذه، استعادة لسان عربي كان هاجس اللسان العبري تشويهه، أي استعادة توازن تكون جولات الترجمان العبري وتفسيراته قد دمرته، وبسببه ماتزال الترجمة ناقصة إلى أن يستعيد الأصل كل ما

1 - Ibid. 196

فقـده، بـأن يعود إلى أهلـه (**إعادة** نص **غائب** إلى **أصله**). لكن الاسـتعادة عنـد شـحلان تتجـاوز مجـرد اسـتعادة نـص سـلبه لسـان أعجمـي، مـن لسـانه الأصـل، بـل يتعلـق الأمـر باسـتعادة تاريـخ حضـارة كاملـة؛ إذ إن القضيـة هـي اسـتعادة لسـان قـوي (العربيـة) تـاه في لسـان ضعيف (العبريـة) حيـث كان المترجمـون «يتعاملـون مـع لغـة شـبهها أهلهـا **بالبحـر والقامـوس**، في حـين كانـت **اللغة العبريـة فقيرة**، ظاهـرة **الهزال** المعجمـي»، الـشيء الذي شـجع عليه اعتراف شـموئل بـن يهودا بضعف باعـه في اللسـان العـربي لكـن دون أن يعلـن أن لسـانه فقـير، لاسـيما أن اللسـان العـبري كان لسـان نصوص مقدسـة. مـاذا تعـوض الترجمة؟ ربما مجـدا ضائعـا (العـصر الذهبـي الأندلـسي)، حيـث كان ابن رشـد مرجعا لـكل الجماعـات الدينيـة مسـيحية وعبرية.

لذلـك كان مـن الصعـب أن يـرى المترجـم العـربي في حالـة ابـن رشـد أن الترجمـة العبريـة (لا يذكـر عـن اللاتينيـة مـا يفيـد أنهـا هـي أيضـا خانـت نـص ابـن رشـد) تقـوم بعمـل التكافؤ بـأن تجلب، حسـب تعبـير شـتاينر، للسـان الأصـل الأمـل في أمـد حيـاة جديـدة، وتنقلـه إلى منطقـة جغرافيـة وثقافيـة. فما كان بإمـكان الثقافة الحديثـة أن تكون فيـما هـي عليـه، بـدون الكلاسـيكيات اليونانيـة واللاتينيـة التـي تدين للمترجمـين الذيـن جعلوهـا تنفلـت مـن الصمـت، فبـدون الترجمـة ما كان بإمكاننـا التعـرف عـلى كيركگارد (الـذي كتب بلغة قليلة الانتشـار، ومـع ذلـك رأى أن كلمـة اسـتعادة[1] (La reprise - ***Gentagelsen***) هدية مـن اللسـان الدانمـاركي قـد لا تتوفـر في الألسـن الأخرى). بـل إن الترجمة قـادرة عـلى إضـاءة الأصـل، أو إجبـاره عـلى أن يصـير واضحـا، لكـن عنـد

1 - **Søren Kierkegaard**, *La reprise*, trad. Nelly Viallaneix, Flammarion, Paris, 2008

شحلان ليس شموئل بن يهودا هو جان هيبوليت (Jean Hyppo-lite) وهو يترجم «ظاهراتية الروح». فلم تعوض العبرية ابن رشد مثلما عوضت الفرنسية فولكنر، الذي لم يثر اهتمام الوعي الأمريكي، إلا بعد أن ترجم إلى اللسان الفرنسي وحلل عمله. بل قل إن العبرية جردت ابن رشد من أصالة أمعنت هذه الأخيرة في مسخها. لكن، بالعودة إلى شتاينر، هناك بعض الألسن «السحرية أو المقدسة» التي تحافظ على نفسها في حالة من الجمود المصطنع، بينما كل لسان ما، لابد أن يخضع في تاريخه للتحول، وذلك بأشكال مختلفة منها، مثلا، أن تظهر الكلمات فيه وتختفي.

يرى عن حق أنطوان برمان أن «كل ثقافة تقاوم الترجمة حتى وإن كانت بحاجة إليها[1]»، وإن كان المقصد في الترجمة هو الانفتاح على الآخر، وإثراء ما هو «خاص من خلال تأمل هذا الغريب والأجنبي»، إلا أن ذلك «يصطدم بالبنية الإثنومركزية لكل ثقافة»، أو بنوع من «النرجسية التي تجعل من كل مجتمع يريد أن يكون كلا خالصا وغير مختلط». ففي الترجمة «يوجد نوع من عنف الاختلاط» بين الألسن والأمم، وهو ما أحس به «هردر Herder وهو «يقارن اللسان الذي لم يترجم بفتاة عذراء»[2]. أليس من الأجدر أن ننتبه إلى أن ابن رشد ما كان ليكون ابن رشد الذي نعرفه لولا أن لسانه قد طعمته و»أرشدته» وأنضجته السريانية والاغريقية. على الأقل كلمة فلسفة ليست عربية أصيلة، وقبلها كلمة سندس واستبرق! لكن هل هناك اليوم من يستطيع أن يشك أن هذه الكلمات وغيرها نشاز، وبلا معنى، في اللسان العربي؟

1 - **Antoine Berman**, ***L'épreuve de l'étranger, Culture et traduction dans l'Allemagne romantique***, Gallimard, Paris, 1984, P. 16
2 - Ibid.

تكشف تجربة ترجمة ابن رشد، هنا، عن علاقة انكفاء الثقافة على نفسها، وزعم بالاكتفاء، وبتعبير برمان كل ثقافة تقاوم نفي «وحوشها المقدسة (monstres sacrées) في المنفى الذي هو الترجمة»[1]. فلا تقبل الثقافة بأن يبقى كتابها وعلماؤها خارج أسوار لسانها، حيث يشتكي مترجم «الضروري في السياسة» من أن «الموسوعة الرشدية العبرية اليوم تضم أكثر مما بقي في الأصول العربية» (أي ترجمات المؤلفات الرشدية). وهكذا تغدو الغاية من الترجمة اعادة الاعتبار واعادة تملك مواطن بجنسيات متعددة، مواطن كوني (cosmopo-lite)، وتخليصه من غُربة فُرضت عليه، خصوصا أنه قد نزح مكرها، حيا وميتا، «هذا الإمام وهذه أعماله». وظيفة الترجمة إصلاح خطأ تاريخي، ذنب حضارة، إثم مجتمع، فالترجمة مثل الكنيسة التي لم تتوقف إلى اليوم عن إعلان قديسين (canoniser) أشخاصا جنى عليهم عصرهم، وبذلك يزداد عدد القديسين بازدياد جنايات التاريخ.

يتعلق الشأن، بالتالي، بمحنة كتاب ومفكرين لفظهم زمنهم وفضاؤهم فوجدوا ملجأ في الغربة. ويظهر أن تجربة المحنة تلك، والتي نموذجها في محنة المسيح التي انتقلت منه إلى الحواريين وإلى كل المؤمنين به، تنتقل من المؤلف إلى الترجمان، ابن رشد منفيا، وبن يهودا مسجونا. وهي محنة تزداد تعقيدا كلما ازداد انتقال الارث-النص وتيهانه بين الألسن، فلابد، طبعا، ونحن نرغب في اعادة المسافر عوليس إلى موطنه، من أن نشعر، وبشكل متناقض، بـ«**الفرحة** ممزوجة **بالقلق والمعاناة**». فأن تترجم هو أن تخدم، حسب فرانز روزنبرغ Franz Rosenberg، الكاتب والقارئ، كل واحد منهما في لغته الأصلية، وهذه الاستعارة الخَدَمِيَّة ancillaire كما يسميها برمان، توضح ما

1 - Ibid. P. 300

يمكـن «تسـميته بدرامـا المترجـم»[1]، حيـث يكـون المترجـم على المسـتوى النفـسي في وضعيـة ملتبسـة ومتناقضة. فهو يطمـح في «أن يُكره أمرين: أن يجبر لسـانه، المترجم إليه، من جهة أولى على أن يثقل نفسـه بغرابة»، وأن يجـبر «اللسـان الآخـر، المترجـم منـه، عـلى أن يتنـازل عن نفسـه (وأن يتخفـف مـن ثقلـه se dé-porter) في لسـانه الأم»[2]. هـذه الوضعيـة وإن انطبقـت عـلى بـن يهـودا، إلا أنهـا تتعقـد أكـثر عند شـحلان. فـبن يهودا يعـرف أنـه ليـس بكاتـب، مجـرد مترجـم، لذلـك يكـرر أسـفه واعتـذاره، «فليغـض الناظـر الطـرف، إذا مـا وقـع **خطـأ** أو **غلط**، إذ لم يسـلم إنسـان مـن **خطـأ**»، إنـه يعلم أنه ليـس سـوى كاتب-معيـد (ré-écrivain). «إنه كاتـب لكنـه ليـس هـو الكاتـب، عملـه كمترجـم هـو عمل، لكنـه ليس هـو العمـل»[3]. معانـاة بـن يهـودا هي معانـاة مع النـص العـربي، معاناة شـحلان هـي معانـاة مـع نـص عـبري يخفـي نصـا عربيـا (عـلى صـورة الطـرس Palimpseste عنـد جـيرار جونيـت[4]). يريـد المترجم، الـذي يأخذ مشروعيتـه مـن أحقيتـه في أن يكـون كاتبـا بتفويـض ثقـافي، لأن هنـاك دَيْـن في عنقـه يلـح عليـه كل مـرة أن يعيد جثـمان ابن رشـد إلى المغرب.

ولأن الترجمـة دَيْـن، اتجـاه اللغـة، فهـي، أسـطوريا، محنـة لأن المترجـم يكفـر عـن عقوبـة إلهيـة. فالوحـدة، بـين الألسـن، هـي الأصل، والتعـدد جـزاء وعقوبـة. فالـرب بذلـك» فـرض وحـرم في الآن نفسـه الترجمـة»[5]. لكـن وبشـكل غريـب، وبعـد مـا أعلـن الـرب الحـرب بـين الألسـن، كان هـو نفسـه ضحيـة هـذا التعـدد، فقـد انقسـم النـاس في

1 - Ibid. P. 15

2 - Ibid. P. 18-19

3 - Ibid.

4 - **Gérard Genette**, ***Palimpsestes***, Seuil, 1981.

5 - Jacques Derrida, ***Des tours de Babel***, in **Psyché, Inventions de l'autre**, Galilée, 1987-1998, Paris, P. 207-210

اسـمه، حيـث صار اسـمه، وبشـكل ملتبـس، متعـدد المعـاني. لذلك تبرم المترجـم العـربي مـن أن النصوص العبريـة أضفت على النصـوص العربية والاسـلامية «مسـحة يهوديـة»، وأصبح «الاستشـهاد القرآني نصـا توراتيا، والحديـث النبـوي قـولا مـن أقـوال التلمـوذ، وأقـوال السـلف الصالـح حكايـات تناقلتهـا الأجيـال عـن الربيـين». لقـد أبطل الـرب، حينما منع وحدة اللسـان، «الشـفافية العقلانية لكنه صد أيضا العنف الكولونيالي أو الامبريـالي اللسـاني»[1]. وبالتـالي منـع الكونيـة ووضـع الخـلاف في عمق اللسـان ذاته.

لا تحـضر عنـد المترجـم العربي، الذي لا يرى في نظيره العبري سـوى ترجـمان، فكرة وحدة الألسـن، وإنما شـتاتها، فلا وجـود للغة كونية، وإن كانـت فإنهـا سـتكون لغـة إلـه -سـبق أن «بلبل الألسـن»- يتحـدث ابن رشـد لسـانه. وحينـما نتأمـل في نظـر دريـدا في حدث/أسـطورة بابل، أي التعدديـة، نعـرف كـم هي عديدة أشـكال المنـع التي تطال اسـتخدامنا للغـة، في عـدم تطابـق لسـان مـع آخـر، في عدم تطابـق لغة مع نفسـها ومـع المعنـى. وبالتـالي أسـطورة بابـل ليسـت فقـط صـورة/figure أي صـورة بلاغيـة عـن تعـدد اللغـات بـل هـي «أسـطورة أصـل الأسـطورة، اسـتعارة الاسـتعارة، قصـة القصـة، ترجمـة الترجمـة»؛ وهـذه الحكايـة لا تظهـر فقـط «تعدديـة ألسـن، تعدديـة لا تقبـل الاختزال، بـل تفضح نقصـا، واسـتحالة الإتمـام والإجـمال والإشـباع والانتهـاء، إنهـا شيء مـا له علاقـة بالبنـاء، بالتشـييد المعـماري، وبالنسـق وبالتشـكيل المعماري[2]».

1 - Ibid.

2 - Ibid. P. 203

يعود التسـاؤل حول مدى إمكانية الترجمة، حسـب شـتاينر، إلى وسـاوس سـيكولوجية ودينيـة، بصـدد مشروعيـة الانتقـال من لسـان لآخر. من حيـث كون اللغـة في ماهيتها إلهيـة أو شريـرة، أي شـيطانية، لأنها تـأوي الوحـي، وهكـذا فنقلهـا بـإصرار إلى اللغـة

الدَيْـنُ عنـد المترجـم العـربي دَيْـن حضـاري وثقـافي، ودينـي أيضـا، هَمُّـهُ اسـتعادة عقيـدة حرفتهـا الترجـمات، لتعـود عقيـدة أصيلـة، أي خالصـة. فـكل ترجمـة، يقول دريـدا، «هـي تحـول/ اعتناق جديـد»[1] (أي بالمعنـى المـزدوج للكلمـة الفرنسـية conversion). ورفـض الترجمة إنما هـو نتيجـة كوننـا قـد أقسـمنا عـلى عـدم خيانـة عهـد قطعنـاه عـلى أنفسـنا «يمنـع، في اللسـان الإنسـاني، التنـازل (عـلى شـكل تـراض وإبـرام صفقـة transaction) في الترجمـة ويأمـر باحـترام الحرفيـة الأصلية (littéralité originale)»[2]. مثـل شـايلوك Shylock (اليهـودي!) في مسرحية شكسـبير «تاجـر البندقيـة The Merchant of Venice»، الـذي أقسـم

العاديـة أو جعلهـا فـوق الألسـن أمـر مشـكوك فيـه مـن الناحيـة الأخلاقيـة ومـدان». وكأن الترجمـة تبعـد بدرجـة عـن الظهـور المبـاشر للوغـوس. ولابـد من أن «نشـعر مع القديـس بولـس ترددا كبـيرا في التأويـل، والـتردد في مواجهـة الضعـف الـذي تنطـوي عليـه أي إعـادة كتابـة: فـكل فعـل ترجمـة، في جوهـره، وبـدون اسـتثناء يدفـع نحـو منحـدر زلـق، بعيـدا عـن درجة مـن الظهور المبـاشر للوغـوس. ففي الرسـالة الأولى إلى

أهـل كورنثـوس (Épître aux Corinthiens, I Co 14) ظهـرت رحلـة الـروح وتعـدد اللغـات شـيئا مرتابـا وملتبسـا. و»إذا لم يكـن هنـاك مترجـم في المـكان، فعـلى الأجنبـي أن يصمـت». أضـف إلى ذلـك، أنـه عندمـا يكون الـكلام أصيلا، لا يمكـن أن تكون هناك ترجمـة، فـكل مـن عاش في جسـد المسـيح وسـمع ما لا يمكـن قولـه (arcana verba)، لـن يكـرره في لغـة مميتـة، بـل وسـتكون الترجمـة تجديفًـا (Co 12, 4 2). واليهوديـة، بدورهـا، لديهـا محرمـات أكثر تطرفًا. والنص المعنون بـ: Le Megillat Taanit (Rouleau du jeûne)، وهـو نـص يعتقـد أنـه يعـود إلى القـرن الأول الميـلادي، يقـول إن العـالم دخـل في ظلمـة لمـدة ثلاثـة أيـام عندمـا تمت ترجمـة الـشرع اليهـودي La Loi إلى اليونانيـة». أنظر:

- Cf. **Georges Steiner**, ***Après Babel***, op. cit, Chapitre 4 : les prétentions de la théorie

1 - **Jacques Derrida**, ***Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?***, in Quinzièmes assises de la traduction littéraire (Arles 1998), Actes sud, 1999, Arles, P. 31

2 - Ibid. P. 33

على أنه لن يستطيع الحنث في يمينه، وهو ما نسميه بالوفاء. والقسم (على عدم الخيانة) يمر عبر اللسان ذاته، لكنه يتجاوز اللغة الإنسانية، تلك هي حقيقة الترجمة»[1]. ومع ذلك تفترض الترجمة، عند دريدا، عبء هذا الدَّيْن، وهذا القَسَم على الوفاء تجاه أَصْل، لأنه قَسَمٌ محكوم عليه، ومهدد بالخيانة وبالحنث. نسمع بن يهودا يعتذر، بعد دمار بابل، مستعينا بالمسيحيين، وأن «**نبرئ ذمته**»، «كما هي عادة **أهل الحكمة**، طالبي العلم الحق بالموجودات». إنه يطمع في الصفح، الذي هو «تجاوز واحتفاظ aufhabung، وهو ترجمة لأنه يحافظ على العدالة ويتجاوزها»[2]. ومن حقنا، لحسن حظ بن يهودا !، أن نتساءل مع دريدا، أليست الترجمة هي هذه العملية التي ترفع الدال إلى معناه أو قيمته (قوتهValeur)، فيفقد اللسان جسده، ويتحول اللسان المستقبل إلى ذاكرة من الأسى (والحداد) والدَيْن صوب هذا الجسد الفريد، وذلك بأن يحمل اللسان الجديد المعنى أو قيمة وقوة «المعنى وقد تحرر من جسده، المعنى وقد سما فوق الجسد، المعنى وقد استدخل الجسد وروحنه (le spiritua-lise) واحتفظ به في ذاكرته»[3]؟ العربية في العبرية، العبرية في العربية (أليست المسألة سوى ترتيب حروف لا غير؟).

يجب، ربما بعد هذا، أن نغير تصورنا حول الترجمة، وذلك بتبني مقصد إثيقي (visée éthique)، بأن تعبر، وأعني الترجمة، وعلى النقيض من فكرة «اللغة الخالصة»[4] والكونية، عن «انفتاح

1 - Ibid.
2 - Ibid. P. 44
3 - Ibid. P. 47
4 - **Walter Benjamin**, ***La tâche du traducteur***, in **Œuvres I**, Gallimard, 2000, P.248
ولا يتعلق الأمر عند بنيامين سوى بترجمة الشعري والمقدس، لذلك ليس هَمُّ

وحوار واختلاط وانزياح عن المركزية»، أي أن تصير «تعالقا»[1] وإلا توقفت عن أن تكون ترجمة. هذا المقصد يواجه المقصد الميتافزيقي، الذي ورثه التفكير في الترجمة منذ بنيامين، أي الترجمة كبحث، خارج تعددية اللألسن الامبريقية، عن «لغة خالصة»، الشيء الذي يسم هذا المقصد الذي يتردد فيه التفكير في الترجمة واللغة «بنمط تبشيري (مسيحاني messianique)»، و«بنمط أفلاطوني ينشد حقيقة مفارقة للغات الطبيعية»[2]. إنها ترجمة ضد بابلية ضد هيمنة الاختلافات وضد النزعة الإمبريقية. ومع ذلك لا يحرك هذه الرغبة في الترجمة مشروع أو منزع إنسانوي (humaniste)، بل تغدو التعددية الترجمية هدفا في حد ذاته، ماهيتها «نزع الطابع الطبيعي عن اللسان-الأم»، أي «أن تضع الترجمة، ودائما، اللسان الآخر أنطولوجيا فوق اللسان الخاص»[3]. يعني بدون الإحساس بنقص في اللغة-الأم لن تكون الترجمة ممكنة، بأن تصبو نحو خلق «علاقة حوارية» بين «اللسان الغريب واللسان الخاص»[4].

أمام استحالة وجود هذه اللغة الكونية، لا حل سوى قبول أن اللغات تلتقي في اختلافها، فلا وجود لهذه اللغة الأصيلة الكونية على المستوى الواقعي وإنما هي مجرد وهم، لأنه لا وجود في الحقيقة للغة مشتركة بين الألسن، ولا تطابق مطلقا بين اللغات،

الترجمة هو نقل (معرفة) أو التواصل أو التبادل (communiquer). (فلا تنقل الترجمة شيئا). وما تنقله اللغة أولا هو تواصليتها الممكنة (communicabilité)، فاللسان ليس أداة وسيلة لمرسل إليه، ومنه ليست الترجمة تلقيا لنص وليست أيضا صورة ونسخة عن أصل. أنظر Jacques Derrida, Des tours de Babel, op. cit

1 - **Antoine Berman**, ***L'épreuve de l'étranger***, op, cit, P. 16

2 - Ibid. P. 22

3 - Ibid.

4 - Ibid. P. 23

«بـل يتعلـق الأمـر بآمال لاواعيـة»، وحتـى نقيضها، أي قدرة كل لسـان عـلى أن يسـتغني عـن ألسـن أخـرى، أن يسـتغني بنفسـه، فذلـك أيضا هـو مجـرد» اكتفـاء (وزهـو suffisance) خيـالي»[1]. لكن لابـد لقارئ نص بـن يهـودا أن يلحـظ مـدى ميلـه «للاسـتعانة بالعلـماء المسـيحيين»، لتعويـض انعـدام خبرتـه «في اللسـانين»، دون أن تكـون غايتـه تصحيـح نصـوص الآخريـن، بينـما يحـدد شـحلان رهانـه في «إعـادة هـذا الأصـل»، وبلـوغ مـا قالـه المؤلـف «لفظـا وخطابـا». بـن يهـودا يريد أن يسـتجيب لحاجـة القـراء، أمـا المترجم العـربي فيطمح إلى خدمة لسـان.

هـذا التغيـير في البراديغـم، ما بين المترجم العـربي والمترجم العبري، يـدل، فعـلا، عـلى أن محنـة الترجمـة هـي محنـة المترجـم ذاتـه. لذلـك «فمهمـة[2] المترجم»، حسـب دريـدا، تكمن في «الالتـزام والواجب والدَّيْن والمسـؤولية بـل وحتـى في قانـون، وفي أمر يتوجب على المترجـم تنفيذه، وعليـه أن يـبرئ ذمتـه أيضـا»، وكأن الأمـر «يتضمـن ربمـا خللا، سـقوطا

---

1 - Ibid. P. 16

2 - يدعونـا برمـان لفهـم مصطلـح ״مهمـة״ في نـص بنيامـين إلى العـودة إلى سـياق الرومانسـية الألمانيـة، حيـث تحيـل لفظة مهمـة في الألمانية Aufgabe الذي اسـتخدمه بنيامـين، عـلى معنـى ومجـال مختلفـين تمامًـا، وهـي لا تـدل عـلى شيء أخلاقـي أبـدا. إنهـا تحيـل إلى سـياق اصطلاحي رومانسي، حيـث يرتبط مفهوم مهمـة Aufgabe على الفـور بمصطلـح آخـر، الذي هو حـل solution أو résolution، بالمعنـى المنطقي لحل مشكلة؛ أو تحلل (dis(solution شيء، أي مادة، بالمعنى الكيميائي، أو (ré(solution بالمعنـى انسـجام موسـيقي. وتصبـح مهمـة Aufgabe هنـا بمعنـى البحـث عـن حـل في مجـال اللغـة، في ترتيـب اللغـة، أي «عمليـة تتعلـق ״بحـل״ dissolution ״لنشـاز dissonance״ أولي في مجـال اللغـة»، وبالتـالي لا يجب فهـم الترجمة هنا بمعنى مجرد إيصال ونقـل (transmission)».

- **Antoine Berman**, ***L'âge de la traduction, "la tâche du traducteur", de Walter Benjamin***, presses universitaires de Vincennes, Paris, 2008, P. 40-41

[خروجا من الجنة Chute]، وخطأ، بل وجريمة»[1]. لهذا يظل مُهِمًّا طرح المشكل من زاوية المترجم، حيث لم يقل بنيامين «بمشكل الترجمة وإنما بمشكل المترجم»[2]، لأن هذا الأخير هو وريث، أي واحد من الناجين من دمار بابل، أو «عميل نجاة agent de survie)»[3]، لأنه سمح ببقاء العمل لا ببقاء الكتاب، لذلك فهو مدين للعمل لا للكاتب. ومنه يكون النص، أي العمل، هو الذي يطلب الترجمة، وهو الذي يفرضها عند بنيامين، «حتى وإن لم يكن هناك مترجم ينفذ هذا الأمر، [لأنه أمر يأتي على شكل] طلب ورغبة، [يوجد] في بنية العمل نفسه»[4]، يعني أن دافع الترجمة موجود في العمل نفسه. ماذا بقي لنقول إن إحساس العلاقة بالعمل وبالكاتب مختلف بين الترجمان (!) العبري والمترجم العربي.

يتخوف المترجم العربي من تشابه اللسانين الذي أوقع المترجمة العبران في «مزالق»، سببها «**تشابه الجذر العبري والعربي**». لكن التشابه ليس هو القرابة (parenté)، على الأقل عند بنيامين، وليست هي التماثل الذي يمكن أن نستقيه من المقارنة بين الألسن، وإنما القرابة تعني وفاق (وئام affinité)، يتخذ شكل، يقول دريدا، «تحالف مختوم (أي مصادق عليه) من خلال عقد الترجمة[5]»، وكأن دور الترجمة، في العمق، هو إصلاح ذات البين بين الألسن بعد الجرح البابلي، بالولوج إلى هذا الحميمي (l'intime) في الألسن. هذا الحميمي (الشعري أو المقدس) الذي ليس بالضرورة مجرد صيغ لغوية أو بلاغية. يعترض المترجم العربي على «الغموض»، ويعتذر

1 - **Jacques Derrida**, *Des tours de Babel*, op, cit, P. 211
2 - Ibid. P. 214
3 - Ibid.
4 - Ibid. P. 216
5 - Ibid. P. 220

الترجمان اليهودي لأنه يفهم ويؤول. يعتقد هذا الأخير أن بإمكانه -مستعينا من هنا ومن هناك بما توفر له- إدراك ألفة محتملة بين عبريته (القوية) وعربيته (الضعيفة)، فهو على وعي أن كل ترجمة هي أرباح وخسائر؛ ينتصب الأول محذرا منبها: لا للخلط. يخشى الأول ضياع الأصل، أي ما كان قبل أن تكون الترجمة؛ يدرك الثاني أن اللبس حتمي بعد بابل (ألا تعني بابل نفسها الغموض واللبس!) ومع ذلك تُمْكِن المحاولة، حيث يمكن أن تهدف الألسن إلى الغاية ذاتها، لكنها لن تستطيع بلوغها متفرقة، كل لسان بمفرده، إلا حينما تعمل مجتمعة، تحركها جميعا هذه «اللغة الخالصة»، والتي، وعلى شكل مفارقة معقدة، هي من جعلت هذه الألسن ألسنا، وبدون الاتفاق بينها لا يمكن لهذه اللغة الخالصة إلا أن تظل «متوارية ومستترة» والترجمة «فقط هي القادرة على اخراجها[1]». كلاهما، أي المترجمان، يتخيلان، فعلا، في ألسنهما ما قاله ابن رشد، بل إن ابن رشد هو بابل نفسها وقد توزعت بين لسانين عبري وعربي. ابن رشد هو نص متخيل يتنازعه لسانان، لسانه العربي (الأصل (العربي المفقود) والترجمة العربية)، ولسان عبري (الأصل العربي والترجمة العبرية). ومع ذلك لا أحد يزعم، اليوم والآن، أن الألفة قد تحققت، فما تعلنه الترجمة وتستبقه وتتنبَأُ به، هو هذا الوئام المفقود، والوئام ليس إلا تخيلا لما تريد قوله الألسن جميعها.

يسكن إحراج غريب هذا البحث عن لغة تجمع ألسنا مبعثرة، ففي هذا الجهد توجد محنة المترجم، كما قلنا، وهي شبيهة بكل المحن التي يحاول أصحابها، من المسيح إلى كارل ماركس، الجمع بين الإنسانية، التي تفرق بينها المصالح والتأويلات. يمكن أن نقول إن

1 - Ibid. P. 233

المحنة هنا أيضا، بمعنى امتحان (أو اختبار بتعبير ريكور proba-tion)، حيث تمتحن الألسن بعضها البعض، فيما هي عليه من قوة أو ضعف، في قدرة كل لسان على استقبال الآخر. لهذا صار اللسان العربي في النص العبري مستلبا، كما قلنا سلفا، أي في ملكية آخر، أي أنه صار آخر، وغريبا عن نفسه (alienus, alius). لذلك ليس هذا الإحراج مجرد معضلة أو مأزق ظرفي، بل إنه لحظة تختزل تاريخ لسانين يتحاوران في نصين (نص إنطلاق ونص وصول)، نحتاج إلى نص ثالث يحسم بينهما، يمكن من المقايسة والمقارنة بينهما، لكن إذا كان هذا النص غائبا نظريا عند كواين (أي غياب قاسم مشترك بين الألسن)[1]، فإنه هنا في تجربة ابن رشد غائب فعليا، لأن المشكل هو كيف يمكنك «أن تقول الشيء أو تدعي قول الشيء نفسه بطريقتين مختلفتين»[2]، أي بلسانين مختلفين، خصوصا حينما يتنازعان النص نفسه .

يأمل ريكور مثلا، في أن تكون الترجمة، بعد التحرر من وهم الترجمة التامة والكاملة، وتجاوز ثنائية الخيانة والأمانة، فرصة لانكشاف كل لسان في آخر، فتصير الغرابة متقاسمة، وأن يصير كل لسان منفتحا على نفسه أي على غرابته الخاصة، على نمط كونية تدعونا لنستخدم لغة بلا جنسية، و«منفيين قد توقفوا عن البحث عن ملجأ يستقبل لغتهم، باختصار، رحل تائهين»[3]، لأن هذا التيهان غدا، بعد بابل، من ماهية الألسن نفسها. يرتحل لسان، يختفي ويظهر، في لسان آخر. ومن المحتمل أن يحن هذا اللسان، في تيهانه

---

1 - Willard. V. O. Quine, ***Le mot et la chose***, Flammarion, Paris, 2010, P. 56-127

2 - Paul Ricœur, ***Sur la traduction***, Bayard, Paris, 2004, P. 14

3 - Ibid. P. 18 - 19

إلى موطنـه. إن الحنـين (نوسـتالجيا: الشـوق للوطـن le mal du pays) إحسـاس مـؤلم سـببه البعد عن الموطـن، أو الندم على ما فـات من ماض مـا عـاد بالإمـكان اسـتعادته. تعـبر الترجمـة عـن هـذه الرغبـة في إحياء وبعـث مـاض كان يمكـن أن يكـون «**حجـر أسـاس في بنـاء عـصر الأنوار**» لـدى أنـاس أهملـوا فكرهـم وتناسـوه، فتلقفـه لسـانان متنافسـان: اللاتينـي والعـبري، أي المسـيحي واليهـودي. لقـد بـدا هذا الفكـر غريبا عـن نفسـه لأنـه هجـر أهله، هـو اليوم يعـود مذلـولا نادما، مثـل الابن الضـال، وخائفـا مـن سـوء الفهـم عنـد الخلـف، بعـد معاشرتـه للغير.

يقـترح ريكـور أيضـا، للتخفيـف مـن هـذه الوضعيـة الدراميـة للمترجـم، وهـو يريـد أن يسـتعيد لسـان الغـير في لسـانه، رغـما عـن العلاقـة التنازعيـة (agonistique) اللاحقـة عـلى بابـل، أن يجـد المترجم سـعادته، فيـما يحـب ريكـور تسـميته «بالضيافـة اللغويـة»[1]، حيـث «تتسـاوى لـذة أن تسـكن لسـان الآخـر مع لـذة اسـتقبال كلام الغريـب/ الأجنبـي في لسـانك»[2]. تكـرر علاقـة الضيافـة اللغوية هنا أمريـن اثنين: فكـرة الدَّيْـن وفكـرة القرابـة. فالعلاقـة بـين مضيف وضيف هـي علاقة تبـادل، وهبـة، حيـث يهـب كل واحـد نفسـه للآخـر، وفي علاقـة الهبـة عـلى كل طـرف أن يـبرئ ذمتـه مـن هـذه الهبـة التـي هـي ديـن ورمـز شرف، مـع أنهـا شيء نمنحـه دون أن ننتظـر أو نأمـل رده، لأن الواهـب والموهـوب لـه نِدَّيْـن، أو ننتظـر ردهـا لأن مـن لم يقـم بردهـا يتعـرض للإهانـة والمذلـة، وهكـذا يجـب أن يكـون اللسـانان متكافئـين لـكي لا يحتـاج أحدهـما للآخـر، أو يكـون أحدهـما أفقرهما فيكـون ملزما، دفعا للإهانـة، بـأن يـرد الهبـة نفسـها أو أفضـل منهـا؛ كـما أن الضيافـة، رغم كل مـا قـد يظهـر عليهـا مـن قبـول للاختـلاف، إنمـا أحدثـت انزياحـا

1 - Ibid. P. 19

2 - Ibid. P.20

في فكـرة القرابـة و«اللغـة الخالصـة»، فـلا يكـون ضيفـا إلا الأجنبـي والغريـب، ومـع ذلـك تتحقـق بالضيافـة هـذه القرابـة المفقـودة، أي تعويضـا لقرابـة مسـتحيلة، بأن يسـكن اللسـان نفسـه ويسـكن الغير، وبالمقابـل يكـون قابلا لأن يسـكنه لسـان آخر؛ فكل ضيافـة هي مقدمة لألفـة، وكل ألفـة هـي مفتـاح قرابـة مقبلـة تتوحـد فيهـا الألسـن، بعـد أن كانـت تائهـة، في قلـب رسـالة وتعبـير واحـد خالـص وكـوني.

كثـيرة هـي الشـواهد الأنثربولوجيـة التـي تواجـه فكـرة الضيافة، وليسـت قضيـة الهبـة، كتحايـل على السـلم بـين الجماعـات التقليدية، سـوى واحـدة منهـا، لأن كل لسـان إلا ويرى في نفسـه اللسـان الخالص[1]. فهنـاك ألسـن لم تكـن تحتـاج للترجمـة، فالإغريـق القدامـى لم يكونـوا يهتمـون بالترجمـة لأنهـم الوحيديـن الذيـن يملكـون «اللوغـوس»، لأن الأقـوام المتوحشـة (البرابـرة) لا تنتـج خطابـا لأنهـا لا تتوفـر عـلى لسـان أو لغـة. لكـن هـذا ليـس اسـتثناء عـلى الإغريـق، وكأنـه مـن مكونـات اللسـان نفسـه نبـذ الألسـن المختلفـة، فاللسـان العـربي بـدوره يُعَـرِّف آخـره بالأعجمـي، وهـو اللفـظ الذي نسـمع فيـه لفظة عجمـة (حينما يتحـدث بلسـان غـير عـربي، أي غـير فصيـح، أي غـير واضـح) وعجـماء (التـي هـي البهيمـة الخرسـاء)، مثلما يحيـل لفظ التوحـش، من وحش أي دواب الـبر إلى مـا لم يسـتأنس ومـا ليـس مـن الحيوانـات الأليفـة. إن سـمة الغـاب تلـك مانـع حقيقـي مـن الألفـة بـين الألسـن، أي بـين النصـوص والـكلام، فهنـاك دومـا هـوة تفصـل بـين النـص الأصـل والنص المترجـم، لأن أحدهـما أو كلاهـما يـرى في الآخـر أنـه لم يحقـق الخـروج

---

1 - فقـد اجتمعـت الألسـن واللغـات بعـد تفرقهـا في الاسـلام حسـب النحـوي أبو بكر الزبيدي.

- Cf, **Abdelfattah Kilito**, ***La langue d'Adam et autres essais***, Toubkal, Casablanca, 1999, P. 23sq

مـن بدائيتـه بعـد، وتتجسـد مثـلا في مقاومـة الترجمـة، حينـما تعلـوا بياضـات كثـيرة النـص المترجـم، أي مـا لا يمكـن ترجمتـه وهـو الـشيء الـذي «يجعـل مـن الترجمـة دراما، ومـن أمـل ترجمـة جيـدة رهانـا»[1] وتحديـا يعـسر الفـوز بـه، ووعـد يصعـب الوفـاء بـه، في غيـاب اللغـة الفردوسـية التـي قـد تلعـب دور قـاض بـين ألسـن مشـتتة وتائهـة.

إن حلـم المأمـون يصعـب التحقـق منـه تاريخيا، لأنه حلـم. لكنه تـرك بصمـة في الترجمـة إلى العربيـة، إليهـا لا منها. فقد ورثـت العربية معـارف وعلـوم الألسـن السـابقة، تـذوب فيها، أعنـي العلـوم والمعارف في العربيـة، دون أن تنصهـر العربيـة في هـذه العلوم، ومحاورة السـيرافي لمتـى أبـدع مثـال عـلى ذلـك، فنحو العـرب هـو منطقهم، فـما للإغريق للإغريـق ومـا للعـرب للعـرب، فكـم هي الأفـكار «التـي أخفتهـا عنهم الصيـغ التـي تتعـدد دلالاتهـا تبعـا لأوزان الفعـل أو اختلاف السـياقات أو فاعليـة البلاغـة العربيـة ومجازاتهـا». يتكـرر الـدرس مـن لسـان إلى آخـر، دون أن يتكـرر لسـان في آخـر. فليس المترجم هو الـذي يندفع نحو الترجمـة ويختـار، بـل اللسـان نفسـه هـو الـذي يختـار مـا يترجـم فيـه ولـه. كـما أن حـالات النقـل مـن العربيـة إلى الألسـن الأخـرى، لا تحتـاج إلى مترجـم، لأن ذلـك أمـر عسـير، يمكن الاكتفـاء فقط بترجـمان. لنتصور المأمـون توقـف عـن تمويـل بيـت الحكمـة، حينـما كـثر حولـه التراجمة والمتطفلـين، مدعـي الضيافـة والوفـادة والكرم!

يقـول ميشـيل سـير: «يعيـش الطفيـلي عـلى المضيف، منـه، معه، وفيـه (...) يجعـل منه مسـكنه، وخيمته، تابوته القـداس (tabernacle)، يتوالـد ويكاثـر فيـه، إلى أن يبلـغ المضيـف العتبـة الحتميـة، أي المـوت. يصبـح المضيـف قربانـا وضحية، أمـا ضيوف الطعـام فهم أعـداء فَانون.

1 - **Paul Ricœur**, *Sur la traduction*, Ibid. P. 11

يقـال هـذا بعـدة لغـات، مـن التاريـخ الطبيعـي إلى تاريـخ الأديـان، إلى التاريـخ بشـكل عـام(...) يتبنـى الطفيـلي دورًا وظيفيًـا، وينجو المضيف مـن انتهاكاتـه، حتـى إنـه ينجـو (أي يحيـا مـن جديـد) بالمعنـى الحرفي لهـذه الكلمـة، وتكتشـف حياتـه توازنًـا معـززًا، عـلى شـكل تـوازن مفـرط... يمكننـا تخيـل (أنـه بـين الطفيـلي والمضيـف يوجـد) عقد[1]».

هـل كان مصير ابـن رشـد أن كان هـو المضيـف؟ أم أرسـطو؟ أم أفلاطـون؟ أم المترجمـة اللاتـين؟ أم اليهـود؟ أم العـرب أخـيرا؟ يقـال في العربيـة إن الطفيـلي هـو «من يحـضر وليمة دون أن يدعـى إليها»، وفي الفرنسـية تطفـل يعنـي أكل إلى جانـب (Parasiter veut dire : man-ger à côté de[2]). كيـف يمكـن أن يتعاقـد الاثنـان: أن يحـضر أحدهـما دون دعـوة، وأن يتجاهـل الثـاني حضـوره. لكـن في التجاهـل خطـورة، فقـد يقـضي الطفيـلي عـلى مضيفـه بعـد أن يسـلبه كل دمـه، لكن من يـدري قد يسـتمر بقـاء المضيف بأن يخلصـه الطفيلي من دمه الفاسـد فيضمـن لـه الاسـتمرار في البقـاء.

لقـد كان مصير ابن رشـد، وقد تفـرق دمه بين الألسـن، في النهاية شـبيها بقصيـدة الشـاعر الهولنـدي «هوفـت» hooft، الـذي كان مثلـه مثـل شـعراء نهايـة العـصر الوسـيط، وشـعراء النهضـة يكتبـون بلغـات عديـدة، والـذي نظـم، «بعـد وفـاة المـرأة التـي أحـب، العديـد مـن المرثيـات (épitaphes) أولا بالهولنديـة ثـم باللاتينيـة ثم بالفرنسـية ثم بالإيطاليـة وأخـيرا بالهولنديـة. كـما لـو أنـه يحتـاج أن يمـر من سلسـلة مـن الألسـن وترجمات-ذاتيـة لـكي يبلـغ في الأخـير إلى التعبـير الصائـب

1 - **Michel Serres**, ***Le Parasite***, Grasset et Fasquelle, Paris, 1980, P. 224 - 225
2 - Ibid. P. 14

عـن ألمـه في لغتـه الأم[1]». تـاه كتـاب ابـن رشـد مثلـما تـاه عنوانـه بـين «مختـصر» و«ضروري» و«جوامـع»، وبـين عبريـة ولاتينيـة وإنجليزيـة قبـل أن يعـود إلى لسـانه، دون أن يعـود إليـه، لأنه سـيعود إليـه بعد أن لبـس ثوبـا عبريـا، عـاد إليـه غريبـا، مسـتلبا، عاد إليـه «**عـربي المضمون عـبري الحـرف**». ومتـى يكـون عربي المضمـون والحرف؟ تلـك هـي محنة المترجـم، وتلـك هــي سـعادة الترجمان.

يتخيـل الـكل نصـا غـير موجـود: يتخيـل ابـن رشـد نـص أرسـطو في السياسـة وهـو يلخـص عـن أفلاطـون[2]، وبـن يهـودا يتخيـل مـا يريـد قولـه ابـن رشـد، بالتقريـب، في لسـان عـبري، والمترجـم الإنجليـزي[3] الـذي يحلـم بـأن نعـثر عـلى النـص يومـا مـا، وشـحلان مـا ينـوي قولـه ابـن رشـد بلسـانه العـربي بالدقـة وراء سـتار مُبْهِم هو لسـان بـن يهودا التائه...مـن أرسـطو إلى ابـن رشـد مـرورا (بطريقـة معاكسـة للزمـن) بأفلاطـون. لذلـك يجـب الخـوف مـن تكـرار التهمـة: ألم يكـن ابـن رشـد في أعـين ارنسـت رينـان مجـرد ترجـمان؟ تجتمـع في كل الحـالات الترجمـة بالتأويـل، لخلـق نـص متخيـل صاحبـه، في الأصل، هو أرسـطو. نعـوض أفلاطـون بأرسـطو ونعـوض بـن يهـودا بابـن رشـد إلى أن يظهـر النـص «في مكتبـة مجهولـة مـن مكتبـات بلـدان شـمال أفريقيـا»...

ومـا كان النـص الـذي بـين يـدي ناقصـا إلا لأن في نفـسي منـه **أكـثر مـن «لـو»...وشيء من «حتـى»...**

1 - **Antoine Berman**, ***L'épreuve de l'étranger***, op, cit, P. 13

2 - **ابن رشد، الضروري في السياسة**، مرجع مذكور، ص. 73

3 - ***Averroes' commentary on Plato's republic***, E.I.J. Rosenthal, Cambridge, London, 1969, P.1

اللسان والهوية:
دريدا والخطيبي

سـؤالان لابـد أن يشـغلا كل قـارئ لنـصي أحاديـة لغـة الآخـر Le monolinguisme de l’autre وحـب مـزدوج اللغـة Amour bilingue هـما سـؤال اللسـان أو اللغة بشـكل عام ومشـكل الهويـة. وإن رَغِبْنَا في الجمـع بـين المشـكلين في سـؤال واحـد يمكن أن نقـول هل اللسـان كاف لـكي يكـون معيـارا للهويـة؟ وهـل الهويـة لغـة فقـط (معجـم ونحـو)؟ وكيـف يسـتقيم الحديـث عـن الهويـة لـدى مـن يتحـدث أو يكتـب بلسـانين، أو يكتـب بلسـان ويتحـدث بآخـر؟ أيعنـي امتلاكـه معجمـين وتركيبتـين للـكلام أنه يتمتـع بمنظورين للعالم؟ خصوصـا إذا كان معنى الهويـة هـو التطابق والوحدة والانسـجام مع الذات والواقـع والآخرين؟

نقـرأ في رسـالة الغفـران أن آدم يتكلـم اللغـة العربيـة بالجنـة وعندمـا هبـط من الفردوس نسي هـذه اللغة فصار يتحـدث السريانية، ويـؤول كيليطـو ذلـك بـأن تغيـير المـكان لـدى آدم يقترن بفقدان لسـان واكتسـاب آخـر، فنـدرك أن نسـيان اللغة الأصـل يعتبر عقابـا: وبطبيعة الحـال، بعـد البعـث والعـودة إلى الجنـة سـينسى آدم السريانيـة وسيسـتعيد العربيـة[1]،أي بمعنـى آخـر سيسـتعيد هويته التـي ضيعها.

يقـول دريـدا في أحاديـة لغـة الآخـر: «لا أعتقـد أنـني أضعت نبرتي

---

1 - أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية، توبقال، الدار البيضاء، 2013، ص09

وفقدت خصوصية لهجة «فرنسيي الجزائر»، حيث إن ذلك يظهر في بعض المواقف «التداولية» (عند الغضب والاندهاش والاستغراب) في الوسط الأسري أو المألوف، لكن في غالب الحالات تبرز في المجالات الخصوصية (الحميمية) أكثر مما تظهر في المجالات العمومية (ذات الطابع الرسمي بالأساس)...لكنه يحب ألا تظهر في أي من كتاباته أي أثر لهذه اللكنة[1]، بل إنه من الصعب أن تنكشف في المكتوب إلا حينما نفصح عن أنفسنا من نحن.

رأيت ذات مرة في برنامج ترفيهي مغنية مغربية الأم ومشرقية الأب، تصر دائما على القول إن جنسيتها ليست مغربية مادام ينتمي أبوها إلى بلد غير المغرب، وتحاول أن تثبت ذلك بتحدثها بلهجة من لهجات بلدان المشرق العربي رغم أنها أُنجبت وترعرعت وعاشت بالمغرب كل حياتها قبل الشهرة، رأيتها تصيح مرعوبة من نمر أو أسد، دون أن تدرك، وتصرخ بكلمات من الدارجة المغربية.

تكشف هذه الأمثلة الثلاثة أن فقدان اللغة الأم-اللغة الأولية (الأصلية؟) سببه الخطأ-الخطيئة (الرغبة في قتل الطفل فينا؟)، واستعادة هذا اللسان الأولي يكون تحت دافع الخوف والقلق. نهرع للغتنا الأم مثلما نهرول إلى الأم، للحضن الدافئ الذي يوفر الاطمئنان في لحظات الفزع ويمنح السكينة بعد الاضطراب. إن اللغة الأم تتربص بنا في جميع المناسبات حتى «ولو كانت في حالة كمون» كما يقول كيليطو.

يبرر الخطيبي في دراسته لنص Talismano لعبد الوهاب مؤدب لجوء الكتاب إلى شذرات من ألسن أخرى في نصوصهم، كما لو أنه

1 - Le monolinguisme de l’autre, Galilée, Paris, 1996, P77

على النص ألا يغرق في لسانه الخاص المكتوب به[1] حيث تصير هذه النصوص عرضة للغة الأم التي: «هي لغة تَنسى ذاتها دون أن تُنسى وتلعب بالكاتب، وهي (أيضا) تاريخ فقدان الذاكرة»[2]، على نمط حكاية آدم، وهي تؤثر على اللغة الأجنبية حيث يحدث بين الأولى والثانية «ترجمة دائمة وحوار محايث من الصعب كشفه»، ويضيف الخطيبي أن كل واحدة منهما تحيي من بعيد الأخرى أي «تتواصل معها وتدعوها لأن تحافظ على ذاتها في الخارج»، فما تريده لغة ما هو أن تظل فريدة، ألا تتقلص وتختزل في أخرى، أي مجرد تابع، أي أن تبقى بشكل فظ «وصارم أخرى»[3]. بينما يجعل هذا النزوع نحو الفرادة والوحدة والعزلة والإقصاء المتبادل بين الألسن من كل ثقافة، يقول دريدا، كولونيالية، لأن كل ثقافة تتشكل من خلال فرض أحادي الجانب لسياسة لسانية معينة، حيث يبدأ التحكم[في اللغة]كما نعرف بالقدرة على التسمية وعلى فرض وشرعنة التسميات»[4]. لهذا يصف دريدا علاقته باللسان الفرنسي من أنها علاقة بمانع ممنوع[5]، مانع يمنع الفرانكفونيين من الولوج بيسر إلى لغاتهم الأم، مثلما منع اليهود والأمازيغ والعرب من ذاكرتهم الجماعية التي تختزنها ألسنتهم، الشيء الذي يهدد هذه الذاكرة بأن تكون ذاكرة معاقة، لأننا حينما نمنع بلوغ لسان ما فإننا «نمنع الولوج إلى القول»[6]، الذي هو مفتاح كل فعل سياسي.

1 - Incipits, in Du bilinguisme (collectif), Denoël, Paris, 1985, P. 180 (paru sous le titre «Bilinguisme et littérature» in Maghreb Pluriel, Denoël, Paris, 1983).
2 - Ibid. P.188
3 - Ibid. P176 sqq.
4 - Le monolinguisme de l'autre, P. 68
5 - Ibid. P. 59-60
6 - Ibid. P. 58

بهـذا الشـكل يمكن فهـم القضيتين اللتـين يضعنا أمامهـما دريدا، كقضيتـين متنافرتـين، حيـث تقـول الأولى: «إننـا لا نتحـدث أبـدا سـوى لسـان واحـد» وتقـول الثانيـة: «إننا لا نتحدث لسـانا واحـدا»، فالتجربة المتحـدث فيهـا هنا هي تجربة كل كاتب فرانكو-مغاربي، التي يسـميها اللسـانيون بالازدواجيـة اللسـانية (La diglossie)، حيث نكتب بلسـان ونتحـدث بآخـر. إن الكاتـب المغاربي حينـما يكتب بالفرنسـية يكون في وضعيـة التقابـل (أو الطباق Chiasme)، فلا هـو يكتب بلغته الأم التي لا يُكتـب بهـا أبـدا ولا اللسـان العـربي ولا حتى هـذا اللسـان المتعلم(في المدارس)الـذي يدعـوه إلى أن يتنـازل عـن لغتـه الأم وعـن لسـانه العـربي لينمحـي فيـه، وفي ذلـك معانـاة لا يمكـن تخفيفهـا حينـما لا يسـتطيع هـذا الكاتـب ضـمان هـذه الهويـة المسـتهلة في فكـر يحيـا مـن هـذا التقابـل ومـن حالـة التـشرذم والفصـام»[1]. ويقـول الخطيبـي متهكـما: «لقـد احتجنـا نحـن المغاربة إلى أربعة عـشر قرنا لتعلم اللغـة العربية (تقريبـا) وأكـثر مـن قـرن تقريبا لتعلم الفرنسـية ولم نعـرف منذ أزمنة غابـرة كيـف نكتـب الأمازيغية»[2].هكذا نحـن غرباء في ذواتنـا، في لغاتنا وألسـنتنا سـواء أكانـت لغات أُم أو لغات مسـتعارة، إننـا «ضيوف اللغة» بتعبـير كيليطـو، وإن أحيانـا يصـير المتكلـم هـو المضيـف واللغـة هـي الضيفـة، ضيفـة مشاكسـة عنيدة تنـزل عنده بدون اسـتئذان، فتتملكه وتسـكنه على رغمه». بهذا الشـكل يتأزم سـؤال الهوية في «فضاء تلتقي فيـه اللغـات والألسـن ومختلف التعبيرات التي تبحث عن لسـان واحد تعـبر بـه «فأن تكـون فرانكو-مغـاربي يقول دريـدا ليس معناه بالأسـاس ثـروة في الهويـات والنعـوت والأسـماء، بـل يقـود إلى خلـل في الهويـة»[3].

1 - Incipits, P. 189

2 - Incipits, P. 171

3 - Le monolinguisme, P. 32

لكـن هـذا الاضطـراب هـو نفسـه الـذي يصير عنـد الخطيبـي تدفقـا هوياتيـا (fluidité identitaire) كـما كتب في «الكاتب وظله» Le scribe et son ombre (ألا يوحـي هـذا العنـوان بكتاب نيتشـه المسـافر وظلـه le voyageur et son ombre ؟) قائـلا: «كلـما زرت بلـدا جديـدا إلا ويكـون لـدي انطبـاع أننـي قـد تناسـخت فيـه... فأنـا سـويدي في سـتوكهولم، ويابـاني في نـارا وفرنـسي في زقـاق سـاكن في باريـس العتيقة». ويتسـاءل مثـل دريـدا هـل في ذلـك اضطـراب أولي للهويـة؟ بـلا شـك، يجيـب، «لكـن هـذا الاضطـراب هـو أثـر ذكـرى، نمـوذج مـن العلاقة مع المـاضي، لذلـك تبـدأ لعبـة الهويـات المتعاقبـة أو المتراكمـة فأترجمها في حيـاتي الحلميـة وعـلى امتـداد عمـلي ككاتـب»[1]. وبالتالي ليسـت ثنائية اللسـان فقـط معانـاة، بل تحمـل للألم ومتعـة أيضا، فمن الجـرح تظهر آلهـة ونصوص وليسـت فقط عذابـا. ولا يظهر الصمت فقط إلا حينما لا نسـتطيع تحمـل ذلـك[2]». الكتابة هـي إذن «علامات متحركـة في التأقلم مـع الـذات والآخـر»، كما لو أن الكاتب يرسـم بورتريه الخـاص بالإعتراف مـن خـزان أزمنـة ماضيـة غابرة»[3]. لهـذا كان الخطيبي يرد حينما يسـأل في أي لسـان يفكـر حينـما يكتـب، أنـه يفكـر بلسـان «صـوت وصـورة العلامـة، بشـكل مباشر أو غـير مبـاشر في لسـان أو آخـر وأنـه يجـب الـصراع ضـد اللغـة مـن أجـل اسـتعادة التـوازن بـين الجسـد والفكـر»[4]. ويضيـف أيضـا: «أعتقـد أنني مشـكل مـن تدفق هوياتي ونـزوع متعدد

---

1 - Le scribe et son ombre, P119

«حينـما أكتـب فأنـا أقـوم بذلـك في لغـة الآخـر وهـذه اللغـة ليسـت ملكيـة (خاصـة) بـل هـي مـكان فـارغ لهوية تتناسـخ».

- Jacques Derrida, en effet, Al-Manar, 2007, P.57

2 - Incipits, P. 197-198

3 - Le scribe et son ombre, la différence, 2008, P.120

4 - Ibid. P. 29-30

الأقطـاب»، وبهـذا الشـكل يعـرف الخطيبي نفسـه مـرارا في العديد من نصوصـه أنـه» غريب محـترف وعجائبـي Exote» (الذي يعرفـه فيكتور سـيغالان V.Segalan بأنـه ذاك الـذي يحتـاج لكي يكتشـف ثقافة الآخر، إلى التخلـص مـن الاعتـداد بثقافتـه) والـذي يعنـي «خروجا مـن الذات» عـلى نمـط «وضعية متحـرك دائم في العـالم، واقتحام للثغور بين الألسـن والحضارات والأسـواق»[1] واكتشـاف للعوالم والوجـود، والطقوس والفنون عـبر السـفر والمشـاهدة والاسـتماع والتذكـر وإيقـاظ الذاكـرة وثقوبهـا المظلمـة وأهوائهـا الراكدة»[2].

مـن هـو الغريـب؟ «إنـه ذاك الـذي لا يكـون جـزء مـن الجماعـة، ذاك الـذي ليـس منهـا، إنه الآخر»، فـلا حديـث إذن ولا تعريف للغريب إلا بالسـلب»[3]. لكـن هـذه المواجهـة بـين النحـن والأنـا، الـذات والآخـر، لا تنفـي التواطـؤ والاختـلاف، التماثـل والتبايـن، بحيـث يمكـن للأنـا والهـو أن يتفاهـمان ويتعارضـان، أن يتبـادلا أمكنتهـما. أن ينتظـرا معـا قـدوم غـودو، فالأنـا فريـد، والآخر عجيـب، وفي لقائهما صدام وسـخرية، كـما حاولـت كشـفه كرسـتيفا في Le Neveu de Rameau لديـدرو. في هـذه السـخرية الصادقـة وصـدام الأضـداد وانفجـار الحـدود نغـوص في لولبيـة من السـلبية التي تحـدد الصادق الصريح والصـادق المضمر، وفي انفصـال هـذه الأضـداد المؤسسـة عـلى ثنائية الأنـا والغير، نجـد انفصاما في هويـة الكاتـب.

سـتكون تبعـات هـذا الاحسـاس انطولوجيـة، طبعـا، لكنهـا أيضـا جينيالوجيـة وسوسـيولوجية. تعـود إلى تلـك التجربـة التـي تسردهـا

1 - Ibid. P.15

2 - Ibid. P. 43-44

3 - Kristeva, Julia, Etrangers à nous-mêmes, (Fayard, 1988), Gallimard, P. 139

حكاية آدم، وأسطورة جلجاميش وانكيدو، وفي البحث عن النصف الآخر كما في **المأدبة**؛ وأيضا حينما نستعير لسان الغير لنكتب ونفكر به، لنكتب ونفكر ضده، لنحيا فيه، لنحيا خارجه. ليس كغنيمة حرب لكن كدافع من خلاله نعي أن ما نعتقده لساننا الأصلي ليس لنا. بهذا الشكل يكون الخطيبي وكرستيفا معبران عن هجرة من الوطن -اللسان إلى اللسان-الوطن، وفي ذلك تعميم للغرابة، ككونية سالبة، فلا هوية مطلقة ومتطابقة مع نفسها إلا وتكون وهمية، واهمة. الحاجة ملحة لإبداع سيميولوجيا الغرابة، عند الكاتبين معا، والتي تختفي في رموز فردية وجماعية، تقصي وتنفي الأنثوي والنزواتي فينا، وتؤجل الموت وتعطل الزمن في أعياد واحتفالات. ما هي الكتابة إذن؟ إنها الوعي بانعدام لغة ولسان كوني. ما هي اللغة؟ إنها الحلم بملاقاة هذا الآخر فينا وفي الغير.

لكن أيبرر هذا الخروج، من الذات وولوج الآخر، الحكم القاسي على المغاربي من أنه شخصية تملك صورة هشة عن نفسها، وتسارع نحو الاندماج في الجماعة والانسجام مع الذات وتحترم التراتبية وتنفر من العزلة التي تجعله فردا متشظيا وكائنا اشكاليا[1]؟ قد ينبع مثل هذا الموقف من رؤية سوسيولوجية نقدية بواقعية مفرطة في الوصف، لكن أيكون النقد نقدا دون أن يكون جذريا؟ دون أن يقلب البداهة إلى شك، والسطح إلى عمق؟ إن الواقعية المفرطة مجاوزة للواقع، فلا ندري هل نحن أمام رسم أم فوتوغرافيا، إنها دعوة للقلق أمام استحالة الوصف. لكن الوصف هنا، في نص الخطيبي، إنما تعليق للأحداث وتأجيل لزمنية السرد، وقفة أمام حدث-شخصية، للتأمل. موصوف لا نختاره بل هو الذي يستفز فينا القفز الدؤوب والهرولة

1 - Portrait du maghrébin (esquisse), in La spécificité du Maghreb arabe, Fondation du roi Al-Saoud, Casablanca, 1992.

نحو حل العقدة. عقدة اكتمال الهوية. لذا لا يمكن أن نشكك إن كان الخطيبي قد ظل اللغة[1]، لأن ذلك يفترض وجود مرجع، مكان محدد الإحداثيات، بينما الألسن تتيه في بعضها البعض، وتستعير وتنفتح على بعضها البعض. وحينما تفشل في ترجمة بعضها البعض فإنها تستمر في المحاولة أو على الأقل تحافظ على الجوار[2]. فالألسن تائهة بذاتها. الألسن أحلام واستذكار (Anamnèse)، تنادي وتستدعي بعضها البعض خارج نظامي الزمان والمكان.

من هنا كان على الخطيبي أن يصبو ككاتب شاب خرج للتو من الفترة الاستعمارية إلى إيديوم جديد بهوس مرعب»[3]، ويتساءل في «حب مزدوج اللغة» إن كان اللسان ليس مجرد ملكية خاصة بأحد ما، وأنه لم يترعرع في اللغة الأم إلا كابن متبنى؟ فذلك لأنه عاش تجربة تبن مزدوج «فمن تبن لآخر، أعتقد أنني ولدت في اللسان ذاته». لهذا فثنائية-اللسان هي حظي، هوتي الفردية وطاقتي على النسيان»[4]. لكن هذا التبني هو الذي منع دريدا من الذاكرة الفردية والجماعية ومن الثقافة الأم، كان على اللغة الفرنسية أن تدفع

---

1 - أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية، ص. 83.

2 - «إن العالم الفرانكفوني هو تمازج بين الأجناس وخليط من ثنائيات لسانية وتعدديات لسنية متباينة. فقانون اللسان أن نتخاطب مع آخر أو آخرين، وأن نتخاصم معهم. ألم يكن اللسان الفرنسي، في أصله، مشتركا وموحدا في معجمه اللاتيني ونحوه الخاص؟ لقد أحسست دائما أن اللسان بشكل عام والفرنسي بشكل خاص قد أعير لي، فلست وريثا مباشرا لهذا اللسان ولا لتقليده وليس لي هم أن أتحدث باسمه ولا بواسطة سلطة التي قد أسندت لي من جيل لجيل، لكنها (أي الفرنسية) تبنتني مثلما تبنيتها باعتباري غريبا محترفا».

- La civilisation de l’intersigne, IURS, Rabat,1996, P23

3 - Derrida en effet, P.18

4 - Amour bilingue, Fata Morgana, 1983, in Œuvres, T.I, La différence, 2008, P. 208

ثمنه عبر نوع من «التملك الذي يستخدم «كتابة» مختلفة قوامها إعادة إبداع هذه اللغة ومنحها شكلا Former بإصلاحها reformer وتغييرها transformer وتشويهها déformer»، وبذلك يمكن تفسير التفكيك بأنه إستراتيجية تسائل هذا اللسان من خلال مساءلة الميتافيزيقا الغربية، وهو معبر حقيقي عن علاقة دريدا باللسان الفرنسي واللغة الغربية عموما، ويحمل مع ذلك كما يقول نوعا من الحب والدفاع عن الفرنسية[1] ويعترف أيضا أنه يعود إلى «لسانه كأنه لسان غيره، يعود إليه لكي لا يصير هذا اللسان هو نفسه، هنا وليس هناك، هناك وليس هنا»[2]. يقول الخطيبي متوجها لدريدا: «لقد اعتقدت دائما أن ما يحمله اسم تفكيك هو شكل جذري من تصفية استعمار للفكر الغربي. لقد كتبت ذلك وأكدت عليه من زمن بعيد. وكتاب **أحادية لغة الآخر** جاء ليمنح مثالا على البعد السياسي لهذه التصفية فيما يتعلق باللسان، لسان الآخر، لو أنني كتبت ما تؤكده أنت في هذا النص ما كان أحد ليصدقني»[3]. فإذا كان دريدا يهتم ببعد الانقسام والتشظي عند الخطيبي كما لو أن كل لسان منقسم بشكل فاعل وايجابي إلى خارج وداخل»[4]، فإن الخطيبي يمدح بدوره العمل عند دريدا مع اللسان وضد اللسان بفصله عن

1 - يعترف دريدا أنه لا يقبل ولا يتحمل سوى اللسان الخالص في الفرنسية، أي الفرنسية الخالصة. ومع ذلك ظل يسائل موثيف الصفاء وهو ما يدفع بالتحديد نحو اعتماد التفكيك، الشيء الذي يجعل عودته إلى الفرنسية وكأنها عودة إلى لسان آخر، وبالتالي فالدفاع عن الصفاء هنا هو دفاع عن «صفاء ليس خالص جدا» وهو كل شيء سوى أن يكون نزعة صفاء.

- Purisme « Le monolinguisme », P. 78 sqq

2 - Le monolinguisme, P. 80

3 - Derrida en effet, P. 34

4 - Le monolinguisme, P. 21-22

التقليد والذاكرة الأسطورية»[1]، من حيث كون اللسان هو ضرورة ابداع أسلوب ينقل لغة النظام المؤسَّس(في خطابات ومؤسسات) ليمنح نظاما آخر الذي يعد بمحو كل شيء، ليتجه صوب طريق اللاعودة.

ذلك هو ما يلهمنا به التفكيك عند دريدا في مقابل الانحباس في تقديس اللسان، مثلما حدث بعد مرحلة الاستعمار حيث كانت كلمة تصفية الاستعمار décoloniser، كما يروي الخطيبي، هي كلمة المرور بين المثقفين، تصفية الاستعمار من التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة ذاتها تحت شعار اللسان العربي، الإسلام والحرية المستعادة» حيث انخرط الكل في ذلك، رجال سياسة وأدباء وايديولوجيون وطلبة في بناء العالم الثالث، وكان تعبير «الثقافة الوطنية» في مقدمة كل هذا قبل أن نكتشف أن في ذلك انغلاقا وانحباسا في التكرار والاجترار في الفن والأدب بشكل عام»[2].من هنا قيمة وأهمية بل وحصافة أن نتموقع ضمن منظور ابداع اللسان، لأن زعم التملك يسقط في الايديولوجيا بأن يمسي كل المعمار، الذي يشكل حصن وتراث الماضي ويسجن اللغة في مؤسساتها وأشكال تعليمها، في أزمة تتجسد في الفكر والعمل، «فكل حضارة هي مجموعة حجب»[3].

وبهذا يأخذ ابداع اللغة كل قوته وقدرته على التغيير وعلى تفجير انشقاق مثلما تشجع جملة دريدا على ذلك حينما تقول: «ليس لي سوى لسان واحد وهو ليس لي». اشتقاق وانشقاق، تعددية وتنافر ما بعد حداثي، والذي حتما سيهيج لدى الكثيرين

1 - Derrida en effet, P. 14
2 - Paradigmes de civilisation, in Œuvres (préliminaire), Marsam, 1997, P. 85 - 86
3 - Ibid. P. 72

نزعـة الصفـاء Purisme والخُلـوصPureté التـي تتحـول في لمـح الـبرق وبـدون سـابق إنـذار إلى تصفيـة Purification وتطهـير Purge (بدلالته الحربيـة والبوليسـية) تحـت مسـميات عـدة منهـا ضـمان اسـتمرارية الثقافـة ومواجهـة العولمة والدفـاع عن الخصوصيـة[1] وحفظ ارث الماضي ومحاربـة التوحـش والـصراع ضـد الاسـتبداد والحفـاظ عـلى الهويـة والقوميـة... يكفـي أن مالكـوم Malcom رفـض أن يذكـر اسـم ماكبـت Macbeth، الطاغيـة، لأن إسـمه يـؤذي اللغـة...![2]

1 - «نعيـش عـصرا حيـث يطـرح سـؤال أننقـذ النـاس أم ننقـذ إيديومهـم ولسـانهم؟ لأنهـم يجـدون أنفسـهم اليوم ملزمين بتعلم لسـان الأسـياد والرأسـمال والآلات، عليهم أن يضيعـوا إيديومهـم مـن أجل أن يبقوا أحياء أو من أجل أن يعيشـوا بشـكل أفضل».
- Le monolinguisme ,P.56

2 - (…) ce tyran, dont le nom blesse notre langue!

العلوم الإنسانية

بين التخلص من الفلسفة
وإغراء العلوم التجريبية

إذا كان عـدد كبـير مـن علـماء الإنسـان والمجتمـع يتخوفـون مـن تأثـير الفلسـفة عـلى أبحاثهـم، فهل يعود السـبب إلى كون هـذه الأخيرة تذكرهـم بأصـل تلـك العلـوم، أي أنها لـن تكون حـرة إلا حينما تتخلص مـن تاريخهـا، أي مـن الوضعيـة التي كانت فيهـا مبهمـة ومختلطة، أم أن العلـة في كـون علميـة هـذه العلـوم لن تتـأتى إلا عندمـا تنفصل عن الميتافزيقـا؟ لقـد تخـوف فرويد مثـلا - رغم إقراره بأن هناك سـبقاً على شـكل حـدوس فلسـفية في اكتشـاف اللاوعي - مـن تأثير الفلاسـفة على بحوثـه، وذلـك بضغـط ملحـوظ مـن الأبحـاث التجريبيـة والبيولوجية، ومـن خبرتـه مع شـاركو(Jean-Martin Charcot (1825-1893). لذلك أقر بأنـه امتنـع عـن قـراءة نصـوص الفلاسـفة لـكي لا يفسـدوا عليـه دقـة أبحاثـه. يقول في مسـاهمة في تاريـخ الحركة التحليليـة إنه «توقف عن قـراءة نيتشـه، لأنـه أراد الانفـلات، وهو يبلـور الانطباعات التـي يمنحها لـه التحليـل النفـسي، مـن أي تأثـير خارجـي»[1]. تصبـح، إذن، مفاهيـم وحـدوس الفلاسـفة هـي هـذا التأثـير الخارجـي. خارجـي لأنـه أجنبـي لم نصـل إليـه بمنهـج يسـمه بميسـم الأصيـل. معنـى ذلـك أن التحليـل النفـسي يريـد أن يكـون أصيـلا وفريـدا، بمعنـى أنـه حتـى إذا اعـترف

1 - Sigmund Freud, Cinq leçons sur la psychanalyse, suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, Payot, 2004, P.81

بوجـود سـبق فلسـفي، فإنـه، وأعنـي السـبق، يظـل هـو كـما هـو، أي مجرد سـبق.

لكـن هـذا لا ينطبـق عـلى علـوم الإنسـان والمجتمـع فقـط، بـل يطـول الفلسـفة أيضـا، ذلك أن عـددا من الفلاسـفة أنفسـهم يتخوفون مـن هيمنـة نزعة نفسـانية pschycologisme أو سوسـيولوجية socio-logisme عـلى فكرهـم، بـل هنـاك مـن سـيعترض على نسـبة الفلسـفة إلى الأدب، كأن نجـاور بـين الفلاسـفة والأدبـاء، بـين بروسـت وبرغسـون، هولدرلـين وهايدغـر... لأنـه ينقـص القيمـة المفهوميـة والحجاجيـة للفكـر الفلسـفي. ربمـا علينـا الإقـرار بدايـة أنـه ليـس هنـاك فلسـفة، اليـوم، بـدون حوار مـع العلوم الإنسـانية والاجتماعيـة، ولا وجود لعلوم إنسـانية بـلا خلفيـة فلسـفية، أي بـدون حـوار مضنـي مـع أصلهـا.

لقـد ظهـر مفهـوم الإنسـان مـع العلـوم الإنسـانية «ليـس نتيجة لتطـور نزعـة عقلانية ضاغطـة، أو نتيجة لبعض المشـاكل العلمية التي لم تجـد طريقهـا للحـل، كنتيجـة لمنفعـة عمليـة... بـل ظهررمحايثـا لهـذه العلـوم، حينما تأسـس الانسـان في الثقافـة الغربية بوصفه شـيئا يجـب التفكـير فيـه وبوصفـه موضـوع معرفـة»[1]. إذا كان الإبسـتيمي الـذي فـرض تطـور هـذه العلـوم يتجـلى في الوضعيـات الكـبرى الثلاث (الحيـاة، الحاجـة والعمـل، واللغـة)، أي في كيفيـة انطبـاع الوظائـف البيولوجيـة الكـبرى، وقواعد التبـادل والانتاج والاسـتهلاك ونماذج البنى اللغويـة، فلم تفكر الفلسـفة، إذن، في الانسـان كموضـوع معرفة، مادام هـو نفسـه كان عليـه أن يكتشـف أنـه ليـس في مركـز الكـون، وليـس كائنـا مخلوقـا، وكأن فـك العـالم من سـحريته افـترض أيضا فك الإنسـان

1 - **Michel Foucault**, ***Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines***, Gallimard, 1966, P. 355 - 356

مـن سـحريته. لم يعد الانسـان هـو هذا العـالم المصغـر (microcosme) بما هـو صورة عـن العـالم الأكـبر (macrocosme). إنه كائن بـين كائنات مختلفـة في وعيهـا بذاتهـا وبالعـالم (الأنثربولوجيـا)، وهـو كائـن يـردد مكرهـا أفعـالا جبـل عليهـا (السوسـيولوجيا)، وهو أخيراً كائـن لا يعرف إلا الـشيء اليسـير عـن مصـدر أفعالـه وأحاسيسـه (علـم النفـس). فهـل مـن السـهل الانفلات من هذه الأسـئلة الفلسـفية التي حـددت وتحدد مصـير العلوم الانسـانية مـن هذه «الألفة الخطـرة familiarité dange-reuse» -بتعبـير فوكـو- التـي لهـا مع الفلسـفة[1]؟

لاحـظ دريـدا أن الإتنولوجيـا تحتـل مكانة بـارزة في نشـأة العلوم الإنسـانية وهـو العلـم الـذي لم يكـن بالإمـكان تطـوره كعلـم إلا في اللحظـة التـي قـد تحقـق فيهـا إحسـاس باللامركزيـة. حينـما تعرضت الثقافـة الأوروبيـة -ومعهـا تاريـخ الميتافيزيقـا ومفاهيمهـا- للتفـكك، وتوقفـت هـذه الثقافـة عـن أن تكـون هي المرجـع. وهـي اللحظـة التي لم تحمـل فقـط بعـدا علميـا خالصـا لكـن كانـت أيضـا لحظة سياسـية واقتصاديـة وتقنيـة الخ. وبهذا فـإن نقد المركزية الغربية لصيق بنشـأة الإتنولوجيـا، أي كان تابعـا لهـدم تاريـخ الميتافيزيقـا.

لكن الإتنولوجيا (أو الأنثربولوجيا في تسـميتها الأنكلوساكسونية) -بمـا هـي علـم- «تنتـج داخـل عنـصر الخطـاب. لهـذا كان لزامـا عليهـا، وهـي العلـم الأوروبي المنشـأ، أن يسـتخدم مفاهيـم التقليـد La tra-dition (الـتراث الغـربي). وسـواء رغـب الإتنولوجـي أم لم يرغـب فإنـه يسـتقبل في خطابـه مقدمـات ومسـلمات النزعـة الغربيـة في اللحظـة ذاتهـا التـي يعتقـد أنـه يشـجبها» وينتقدهـا. ويأخـذ دريـدا نمـوذج الدراسـات التـي قـام بهـا ليفي-سـتروس، الـذي لم يخـف أبدا تأثير روسـو

1 - Ibid. P.359

عليه[1]، كشواهد على هذا القلق الذي يغذيه نقد النزعة التمركزية الغربية وهذا البحث عن مناهج في الخطاب العلمي. فاللغة العلمية تشهد بشكل مزدوج على رغبة في التحول من براديغم ثقافي مرجعي وعلى إنتاج معرفة علمية لها أبعاد إنسانية؛ لذلك فالثنائية الشهيرة بين الطبيعة والثقافة، مثلا، دليل على هذا الاضطراب.

يقول دريدا «إن التعارض بين الطبيعة/الثقافة (عند ليفي-ستروس) قديم قبل أفلاطون نفسه. له على الأقل عمر السفسطائية. وذلك منذ التعارض بين فيزيس/نوموس nomos، وفيزيس/ تقني techné، فانتقل إلينا هذا التعارض عبر سلسلة تاريخية تتقابل فيها «الطبيعة» مع القانون، والمؤسسة والفن والتقنية، لكن أيضا مع الحرية والاعتباطية والتاريخ والفكر، الخ»[2]. ويبدو أن هذه الثنائيات هي نفسها التي سيحفل بها مجال العلوم الإنسانية وبخاصة السوسيولوجيا، من قبيل ثنائية الماكرو والميكرو، الشمولانية holisme والفردانية، النسق والفرد، الفهم والتفسير، الفاعل والعامل، الارادة والحتمية، الأنساق والألعاب[3].

اعترف، فعلا، ستروس بأنه يستخدم هذا التعارض ليس كحقيقة ولكن كأداة منهجية[4]. وكأنه يفصل بين الحقيقة والمنهج،

1 - **Claude Lévi-Strauss**, ***Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des sciences de l'homme***, Leçon donnée à l'Université de Genève dans le cadre du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, Unesco, (1962).

2 - **Jacques Derrida**, ***La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines***, *in* ***L'écriture et la différence***, Seuil, 1967, P.415

3 - **Martin Hollis**, ***The philosophy of social science- an introduction***, Cambridge University press, UK, 1994, P.92

4 - ينبه فيليب ديكولا إلى التناقض بين الطبيعة والثقافة ليس كونيا كما

أي أنها ليست هناك حقيقة تاريخية مقبولة كما يذكر في «بنيات القرابة»، لكن ذلك لا ينفي امكانية استخدامها كأداة منهجية. لهذا يقترح في كتاب «الفكر المتوحش»[1] على الاتنولوجي أن يرى أن عمله، وهو يقوم بتحليل الأساطير وبنياتها ودلالاتها، يشبه عمل المرتق (البريكولور Bricoleur). لكن هذا لا يثبت سوى الاعتقاد بأننا قد خرجنا من شرنقة المفاهيم الفلسفية بفضل إبداع مفاهيم ما بعد-فلسفية trans-philosophiques، أي تتجاوز الفلسفة، والتي لسوء حظها، تتحول، كما يقول دريدا، إلى فلسفات ساذجة، وهو ما تعرضت له مفاهيم مثل العلامة والتاريخ والحقيقة. وكأن تجاوز الفلسفة «لا يقوم على طي صفحة الفلسفة (الشيء الذي يصبح تفلسفا سيئا)، لكن على الاستمرارية في قراءة الفلاسفة على نحو معين، وهذا الخطر عينه الذي تحمله ليفي-ستروس وهو الثمن نفسه الذي أداه مجهوده»[2]. ففي ظل هيمنة نزعة امبريقية تعتقد أنه يمكن الجمع بين المعلومات في إطار بنية عامة شاملة، وشمولية، يعرف سلفا الإتنولوجي أنها غير مفيدة بل وأحيانا مستحيلة، لذلك يدخل مصطلح اللعب الذي يدل على قدرة العلامات على استبدال بعضها ببعض. مثلما يحدث في اللغة التي حينما نستبدل فونيمات بأخرى فتتغير مورفيمات بأخرى ويتغير المعنى لكن دون أن تتغير البنية ودون أن تتبدل القوانين، وحيث يصير بين المدلول والدال تكاملا. والدلالات المتعددة والمفرطة التي يواجهها الإنسان في العالم

يُعتقد، لأن هذه الثنائية متأخرة بالنسبة لتطور الفكر الغربي وفي الطريقة التي بها تصورت الأنثربولوجيا موضوعها ومنهجها.

- **Philippe Descola**, ***Par-delà la nature et la culture***, Gallimard, 2005, P.16

1 - **Claude Lévi-Strauss**, ***La pensée sauvage***, Plon, 1962, P. 26 sq.

2 - **Jacques Derrida**, ***La structure, le signe,…*** op.cit, P. 421- 422

يحتـاج معهـا لاقتصـاد رمـزي يمكنـه من بنـاء وحـدة عامة بين الأشـياء، بـين الإنسـان والآخرين والعـالم، وفي بناء هـذه المعاني تكـون الإتنوغرافيا والأنثربولوجيـا الثقافيـة والاجتماعيـة «ملهمة لنزعة انسـانية جديدة» عند ليفي-سـتروس[1].

يختـم دريـدا مقالـه بالتمييـز بـين نمطـين مـن تأويـل البنيـة والعلامـة واللعـب اللذيـن يتقاسـمان العلـوم الإنسـانية اليـوم، فأولهما يبحـث وتحلـم بفـك رمـوز حقيقـة، أو أصل ينفلـت من نظـام العلامة واللعـب، أمـا الثـاني الـذي لا يعـود نحـو أصـل يؤكـد وجـود اللعـب ويحـاول تجـاوز الانسـان والنزعـة الانسـانية، هـذا الإنسـان الـذي حلـم في تاريـخ الميتافيزيقـا والانطو-ثيولوجيـا بحضـور تام، وبأسـاس مطمئن. هـذا التأويـل الأخـير للتأويـل، الـذي رسـم نيتشـه طريقـه، لا يطمح إلى أن تصـير الإثنولوجيـا ملهمـة لنزعـة إنسـانية جديـدة[2].

يمكـن العـودة للفصـل الرابـع مـن «مناطـق مداريـة حزينـة» لتلمـس الطريقـة التـي ينتقـد بهـا ليفـي سـتروس الفلسـفة، حيـث يسـمح تعليـم الفلسـفة في نظره بممارسـة نمط من الـذكاء الذي تنضب معـه منابـع الفكـر[3]. وكأن المهم ليس هـو معرفة الصائـب من الخاطئ ولا فهـم كيـف تمكن الناس من التغلب عـلى التناقضات، حينما تتوقف فيه الفلسـفة عن أن تكون خادمة ومسـاعدة للاكتشـاف العلمي (an-cilla scientiarum)، لكـن مجـرد تأمـل الوعـي بشـكل اسـتثيقي لذاته بذاتـه[4]. لكـن ولحسـن الحظ تعلـم لفي-سـتروس من تجربة الماركسـية

1 - **Claude Lévi-Strauss**, ***Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss***, dans ***Sociologie et anthropologie***, PUF (Quadrige) 2013, P. IX-LII.

2 - **Jacques Derrida**, ***La structure, le signe…***, op.cit, P. 427

3 - **Claude Lévi-Strauss**, ***Tristes tropiques***, Plon, (1955), 1993, 2001 P.53

4 -Ibid. P.54

والتحليـل النفـسي، مثلها مثل الجيولوجيا، أي من هـذه العلوم الثلاثة، كيـف أن الفهـم يقوم على رد نمط مـن الواقع إلى نمط آخر، وأن الحقيقة ليسـت هـي مـا يظهـر، لأن من طبيعـة الحقيقي، بشـكل معاكـس، أنه ينكشـف، سـلفا، في سـعيه الـدؤوب إلى التـواري. لكـن وفي كل الحـالات نجـد المشـكل نفسـه يتجـدد وهـو العلاقـة بـين المحسـوس والمعقـول، والهـدف المنشـود هـو نفسـه، أي نوعا مـن العقلانية العليـا super-rationalisme التـي تهـدف إلى إدمـاج الثـاني في الأول بـدون التضحيـة بخصائصـه[1]. لهـذا رفـض ليفي-سـتروس الظاهراتية لأنهـا تعتقد بوجود اسـتمرارية واتصـال بـين المعيش والواقـع، ضداً على هـذا الانفصال الذي تعلمنـاه مـن المجـالات الفكريـة الثلاثـة في الانتقال بـين النظامين.

وقد تسـببت هـذه العلاقة المعقدة بين المعيـش والواقع، حقيقة، في خلـق فـراغ بـين علوم الإنسـان والفلسـفة. لكـن هناك من الفلاسـفة مـن حمـل هـم البحـث في خلـق جـسر مـن التواصـل بـين الاثنـين[2]. واكتشـاف جنيالوجيـا الحقيقـة والعلاقـة بـين التجـارب المعيشـة. وقـد صـارت المعرفة الانشـغال الذي شـغل كتابات ميرلو-بونتـي اللاحقة على نصوصـه الكـبرى[3]. ويعـبر نـص «الفيلسـوف والسوسـيولوجيا» عن هذا الهاجـس نفسـه، أي توحيـد المعرفة.

ينتقـد ميرلو-بونتـي كيـف تعيـش الفلسـفة والسوسـيولوجيا

1 - Ibid. P.61

2 - بـل إن تطـور العلـوم الاجتماعيـة مثـل السوسـيولوجيا أو علـم النفـس لا يعنـي نهايـة الفكـر.

- **Martin Heidegger**, in ***Questions II***, Gallimard, 1968, P. 41-68.

3 - **Fred R. Dallamayr**, ***Genesis and validation of social Knowledge: Lessons from Merleau-Ponty***, in ***Phenomenolgy and the social sciences: a dialogue***, **Joseph Bien** (edit.), Martinus Nijhoff, London, 1978, P.74 sq

دائما نمطا من الانفصال وتنافسا يفرض عليهما تنابذا يمنعهما من التطور، بل ويضع الثقافة والمعرفة برمتها موضع أزمة دائمة. ويؤكد ميرلو-بونتي على الطابع التكاملي بين العلوم والمعارف، فليس هناك من ضرورة لإبادة الفلسفة لتأسيس علوم الإنسان ولا إبادة العلوم الإنسانية لتشييد الفلسفة. فكل علم يفرز أنطولوجيا وكل أنطولوجيا تستبق علما ومعرفة معينة. والمزعج هو أن أعمال الفلاسفة وعلماء الاجتماع أحيانا تخاطر بالمعرفة وبالأخص كل قدرة على التفكير. فالفلاسفة يحاولون دراسة الفكر واستقلاليته، الأفكار وحركيتها، الفهم والحساسية، لأن هناك أسطورة فلسفية تقول باستقلالية مطلقة للفكر. تتوقف بعدها الفلسفة عن أن تكون تساؤلا فتصير جسما من ضروب من المذاهب. وهناك بالمقابل أسطورة للمعرفة العلمية تقول إن وظيفة هذه المعرفة هي تدوين بسيط للأشياء أي الظواهر والوقائع من العالم المعيش، بل إنها صنعت علم العلوم، علم اجتماع المعرفة، الذي غايته معرفة أصل الأفكار والمعارف، وتقفل بذلك المعرفة العلمية على نفسها في عالم من الظواهر والوقائع[1].

بهذا تصير الفلسفة وعلم الاجتماع متنافسين ومتواطئين، لأن عالم الاجتماع والفيلسوف يتفقان على الأقل في رسم حدود بين مجاليهما، وطوق يمنع التقاءهما. بحيث سار كل واحد منهما اليوم يتمنى هلاك الآخر. وصار كل بحث يربط بين الأفكار والوقائع غير ممكن، الذهاب والاياب بين الأفكار والوقائع فقد مصداقيته سواء بالنسبة إلى العالم أو الفيلسوف. حيث نسحب من العلماء القدرة

1 - **Maurice Merleau-Ponty**, ***Signes*** , (chapitre III :Le philosophe et la sociologie), Gallimard, 1960, P.124

عـلى منـح تأويل نهـائي للوقائـع التي جمعوها بنفسـهم وأن الفلسـفة تخاطـر بإفسـاد نتائج العلـم، وهـي النتائـج التـي تظل دائمـا مؤقتة في البحـث العلمـي... وكأنـه على عالم الاجتـماع والعالِم عامـة أن يمنع عنه كل «مثاليـة idéalisation» للواقعـة الخام، وهـي التـي تعـد العنصر الأسـاس في عملـه، وكأن عليـه أن يجهـل فـك شـفرات الـدلالات التـي تعـد مـبرر وجـوده (بمـا هو عالِـم)، وتشـكيل نمـاذج فكرية-نظرية- عن الوقائـع، التـي بدونهـا لا وجـود لعلـم اجتـماع اليـوم، مثلـما مـا كان بإمـكان وجـود الفيزيـاء بالنسـبة إلى غاليلي. فلا يمكن معرفـة الظواهر الاجتماعيـة إلا كعلاقـات معيشـة، لذلـك فالنزعـة الموضوعيـة تنـسى مـا يسـميه الفينومينولوجيـون بالتنويـع المتخيـل (variation imagi-naire (éiditique، فـلا أسـتطيع ادراك الأحمـر الخالـص إلا عـبر ربطـه في كل لحظـة بـشيء أحمـر، فـلا أرى ماهيـة المثلـث في مشـاهدة مثلـث أرسـمه الآن لكـن في تنويـع لخصائصه، فبدون هـذا التنويع تظهر هذه الظواهـر غريبـة. فـما يقدمـه التحليل النفسي عـن الجنسـانية ما قبل التناسـلية، ليسـت سـوى تجربـة معينـة عـن الجسـد في ثقافـة خاصـة وعـن علاقـة بالجسـد باعتبـاره أداة الوجود-في-العـالم، واللائحـة التـي يعرضهـا هـي دعـوة لتخيـل، انطلاقـا مـن تجربـة جسـدنا، امكانيـات لتقنيـات أخـرى للجسـد، مثـل تلك التي لاحظها مارسـيل مـوس. هكذا يمـارس عـالم الاجتـماع الفلسـفة، ليـس في جمـع الوقائـع فقـط، ولكـن حتـى في تأويلهـا. «ففـي لحظـة التأويـل يكون فيلسـوفاً سـلفا»[1]، لكن ذلـك لا يعنـي البتـة أن الفيلسـوف المتخصـص «غـير مؤهـل لتأويـل الوقائـع التـي لم يلاحظهـا بذاتـه، حينـما تقـول هـذه الوقائع شـيئا آخر أو أكـثر مـما رآه فيهـا».

1 - Ibid. P.127

يصارع ميرلو-بونتي، لذلك، بوصفه فيلسوفا، ضد هذا الفصل بين السوسيولوجيا والفلسفة. فلماذا نمنع الفيلسوف من أن ينفتح على العلوم لأن «الفيلسوف يفكر دائما في شيء ما: في المربع المرسوم على الرمل، في الحمار، في الحصان في البغل، وفي الدولة الرومانية، وفي اليد التي تنغمس في برادة الحديد... يفكر الفيلسوف في تجربته وفي عالمه». والعلم كإسم جامع ليس سوى تنظيم نسقي، وتمرين منهجي، لتجربة تبدأ مع ادراكنا الأولي[1]. لذلك نفهم لماذا، مع هوسرل، حينما نتساءل عن الاجتماعي، يتعلق الأمر بمعرفة كيف يمكنه أن يكون هذا الاجتماعي «شيئا» (دوركهايم)، وذلك بمعرفة الأحكام القبلية، و«الدلالة» والمعنى الذي تصوغه المجتمعات المتعددة عنه، انطلاقا من تجارب وحالات وفرص مختلفة اختلاف هذه المجتمعات أنفسها، وأخيرا كيف يمكن أن يكون الاجتماعي في ذاته، كهوية وكشيء مشترك، وفينا كأفراد وجماعات. وهو ما يبرر أهمية الفلسفة بالنسبة إلى عالم الاجتماع حينما يسائل المصادر الحية لمعرفته[2] التي هي العالم والبشر والأفكار، الآخرين فينا ونحن في الآخرين والعالم، فهذه المصادر حينما يعي بأنها بمثابة وسائل تسمح له بفهم التشكلات الثقافية البعيدة والغامضة فإنه يتفلسف. لا يمكن الحكم، في الأخير على قيمة هذه العلوم فلسفيا، إلا بمقدار الوعي الذي يكون لدى عالِم الإنسان بالتفاعل بين الذات والآخرين والعالم، والقدرة الكبرى على تأويل الوقائع لا على جمعها فحسب. والتحليل النفسي، الذي يوجد في مكانة ملتبسة في مجال العلوم الانسانية، يحتل قيمة خاصة بالنسبة الى الفلاسفة، لأنه أقرب إلى التأويل وأسئلة المعنى التي ينفجر كلما كان الموضوع هو الجسد، المعيش بلغة الظاهراتيين، والرغبة.

1 - Ibid. P.128

2 - Ibid. P.138

رأى ريكور أن التحليل النفسي خضع، خصوصا في دول ذات ثقافة انجليزية وأمريكية، للتشكيك في قيمته العلمية. فقد اتفق الإبستملوجيون وعلماء المنطق والسيميائيون وفلاسفة اللغة على فحص دقيق لمفاهيمه وحجاجه ومنطوقاته، وبنيته ونظريته، فكانت النتيجة هي أن التحليل النفسي لا يستجيب أبدا للالتزامات الأكثر أولية في النظرية العلمية، وهو ما فرض على الفرويديين أنفسهم مراجعة علمهم. لكن «التحليل النفسي ليس علم ملاحظة، لأنه تأويل، يمكن مقارنته فقط بالتاريخ عوض العمل على مقارنته بعلم النفس»[1]. فحتى وإن كان بإمكان معالجة مريض فرويد بمصطلحات علم النفس السلوكي، لكن ظواهر السلوك ليست شديدة الصلة بأسئلة التحليل النفسي. فلا تكمن قيمة في إمكانية ملاحظتها، لكن في كونها دالات signifiants لتاريخ الرغبة[2]. فليس هناك ظواهر (faits) في التحليل النفسي، «لأننا لا نلاحظها (كما هو الشأن عند سكينر Skinner) لكن لأننا نؤولها»[3]، بهذا لا يجيب التحليل النفسي على أسئلة السلوكية، التي هي أسئلة أمبريقية بالأساس.

قد يكون، رغم ذلك، من المستحيل الإجابة عن نقد الإبستيمولوجيين، فقط لو اعتبرنا أن التحليل النفسي علم الملاحظة. لذلك لا يمكن الحكم على صدق أو كذب منطوقاته إلا في إطار علمي أساسه الملاحظة وفي سياق علم الظواهر وفي ظل نموذج من نمط طبيعوي naturaliste. فللتجربة التحليلية كثير من التشابه مع الفهم التاريخي، مقارنة مع تفسير طبيعي، فهو يشبه في منطوقاته النماذج المثالية عند فيبر، والتي بدونها لن يكون بإمكان التاريخ

1 - **Paul Ricœur**, ***De l'interprétation, Essai sur Freud***, Seuil, 1965, P. 338
2 - Ibid. P. 356
3 - Ibid.P. 357

أن يكون علما. فالنماذج أدوات نظرية لفهم منظم لفرادة الأحداث، وليست تفسيرا لظواهر ووقائع مكرورة. فصلاحية وصدق التأويلات في التحليل النفسي تذكر بالأسئلة نفسها التي نطرحها على صدق تأويل التاريخي أو التفسير الديني. يجب أن نطرح على فرويد الأسئلة نفسها التي نطرحها على دلتاي، على ماكس فيبر، على رودولف بالتمان R. Bultmann، وليست تلك التي نطرحها على فيزيائي أو بيولوجي، وكأننا نطلب من نموذج تاريخي أن يصير نوعا بيولوجيا. هكذا نتيه حينما نطرح على التحليل النفسي أسئلة تدخل في إطار علم للظواهر والملاحظة وسياقهما. هذا دون أن ننسى أن التجربة التحليلية تتحقق في الكلام، أي في الخطاب، وفيه يمكن التحقق من صدقها، لهذا لا يمكن مقارنتها مع نظرية الجينات أو الغازات، لكن مع نظرية في الدوافع التاريخية. بحيث يسيج التحليل النفسي مجال تقصيه في سمنطيقا الرغبة، أي أن وظيفة النظرية التحليلية تقوم على نقل عمل التأويل إلى مجال الرغبة[1]. وهو بذلك يبدع ويشكل مفاهيمه في حقل خاص تمنع عنا اكتشافه كلما ربطناه بعلوم الملاحظة والتجربة.

يبدو أن مصير العلوم الإنسانية، مثلما يقترح التحليل النفسي، هو مقاومة الانبهار والتفاؤل الذي تعد به مناهج العلوم التجريبية. وكأننا كلما ابتعدنا عن البعد الفلسفي في علوم الإنسان إلا واكتسحتنا الرغبة في بناء شروط لمعرفة تقطع شيئا فشيئا مع ما هو جواني وبيذاتي. أفليست هذه الرغبة القوية في التخلص من الفلسفة هي التي جعلت علوم الإنسان والمجتمع تعبر عن إحساس بالنقص في المنهج والنتائج؟ لكن هل هناك من يستطيع أن يفكر في

---

1 - Ibid. P.366

هـذا الإحسـاس بالدونيـة مـن غـير الفلسـفة ذاتها؟ مـا الـذي نعرفه؟ ما الـذي يمكننـا أن نأمـل في معرفتـه؟ لأن العلـم لا يمكنـه أن يجيـب لماذا يجـب أن يكـون هنـاك علم[1].

لهـذا فهـذه العلـوم الإنسـانية تنحـاز للأسـئلة الفلسـفية، لأنه لا أحـد يمكنـه أن يسـتمر في بحثـه دون أن يطرح على نفسـه بضع أسـئلة فلسـفية. والمزحـة الشـهيرة لماركريـت ميـد M. Mead التـي تقـول إنـه «حينـما أكـون غـير راض عـن نفسـي أصـير عالم نفـس، وحينـما أكون غير راض عـن مجتمعـي أصـير عالم اجتـماع، وحينما أكـون لا راض عن نفسي ولا عـن مجتمعـي فإننـي أصبـح أنثربولوجيـا»[2]. لهذا لا يمكـن للعلم أن يسـتمر دون فلسـفة ترافقه، نسميها فلسفة العلم، تتبع كيف يتحقق هـذا الـرضى علميـا. فـإذا لم تكـن هناك أسـئلة مهمـة يجب عـلى العلم أن يجيـب عنهـا، فـلا حاجـة لـه إذن. لكـن علـماء المجتمـع لا يجيبـون عـن الأسـئلة الفلسـفية سـوى تلـك التـي يعتبرونهـا قابلـة لأن نجيـب عنهـا، أي يمكـن طرحهـا علميـا، ويتـم اختيارهـا كأسـئلة مثلـما نختـار مناهـج الإجابـة عنهـا. فحينـما اختـار علـماء المجتمـع مناهـج العلـوم الطبيعيـة فمعنـى ذلـك أنهـم قـد اختـاروا سـلفا موقفا يسـبق ويحدد معنـى العلـم، أي المنهـج التجريبـي، أي أن هذا المنهج هـو الكفيل بأن يجيـب عـن أسـئلة ما. وحينما نتسـاءل عن مدى قيمـة أو ضعف منهج مـا، مناسـب أو غـير مناسـب، فإننـا آنـذاك قـد ولجنـا مجـال التنظـير، أي مجـال النظريـة لأنهـا تبحـث كيـف نختـار المنهـج وعلى أي أسـاس. هـذه النظريـات فلسـفية سـواء أكان صاحبها فيلسـوفا أم عالم مجتمع.

---

1 - **Alexandre Rosenberg**, ***Philosophy of social science***, Westview press, 2012, P.3 sq

2 - Cité par **Paul Mercier, *Histoire de l'anthropologie*** (1966), PUF, 1984, Note 1, P. 24

فـما معنـى اختيـار منهـج شـمولاني holiste أو فـرداني individualiste إن لم يكـن الباعـث هـو تصـور وتمثـل مـا عـن معنـى العلـم والمعرفـة.

حتـى في المقارنـة بـين العلـوم الاجتماعيـة والعلـوم الفيزيائيـة، بحيـث نتحـدث عـن تقـدم في الثانيـة مقابـل تعـثر في الأولى، نجـد أن السـؤال عينـه مؤسـس عـلى شـاكلة الأسـئلة الفلسـفية مـن قبيـل: مـا معنـى التقـدم في العلـوم الطبيعيـة وكيـف يمكـن قياسـه؟ ألا يتوقـف ذلـك عـلى مقياسـنا حيـث نحـن مـن يرى أن هـذه العلـوم تتقـدم، وأن هـدف العلـوم الاجتماعيـة هـو بلـوغ التقـدم نفسـه وتحقيـق التطـور ذاتـه[1]. لهـذا تواجـه الفلسـفة سـؤالين: الأول أن العلـوم لا يمكنهـا أن تجيـب عـن كل الأسـئلة، والثـاني هـو لمـاذا لا يمكنهـا أن تجيـب عنهـا، ونقاشـها هـذا مع العلـوم الاجتماعية إنما يندرج ضمـن مجالات المنهج. أي مـا يمكنهـا قولـه ومـا لا يمكنهـا قولـه عن الحيـاة البشريـة، يعد من الأسـئلة الألـح أكـثر من تلـك المتعلقـة بحدود العلـوم الطبيعيـة[2]. فقد انتقلـت الأخـلاق مـع فيـبر من نظرية فلسـفية إلى قضيـة تاريخية، عبر ربـط الأفـكار بوقائـع تاريخيـة في السياسـة والاقتصـاد والديـن، لذلـك تمكـن مـن تحديـد أنماط من الاعتقـاد والتضامـن والصراع، مثلـما انتقل دوركهايـم مـن فلسـفة التاريـخ إلى علـم الاجتـماع، ودرس بـدوره أنمـاط التضامـن ونسـب الانتحـار، ونقلـه مـن طابعـه الأخلاقـي والنفـسي، إلى بعـده الجماعـي، مثلـما انتقـل مفهـوم الـذوق عنـد بورديـو مـن بعـده الكـوني الاسـتثيقي إلى البحـث عن الـشروط الاجتماعية لتشـكل الحكم الجـمالي[3]. لذلـك نميـز بـين المفهوم في اسـتعماله الفلسـفي واسـتعمالاته العلميـة. لهـذا يطـرح مفهـوم «الثقافة» مثـلا، وهو الأكثر اسـتخداما في

1 - **Alexandre Rosenberg**, ***Philosophy of social science***, op.cit, P. 6-7

2 - Ibid. P. 8-9

3 - **Pierre Bourdieu**, ***Méditations pascaliennes,*** Paris, Seuil, P.88

النظريـات الانثربولوجيـة والسوسـيولوجية، «ثلاثـة أسـئلة فلسـفية: ما هـو هذا الـشيء الذي ننعته بثقافـة؟ كيف يتصل بمعتقدات وسـلوكات الأفـراد؟ وبمـاذا نقـوم لـكي نصـل إلى معرفـة الثقافـات؟ فالسـؤال الأول والثـاني سـؤالان ميتافيزيقيان، لأنهما يتعلقان بقضايـا الواقعية والنزعة الاختزاليـة والوظيفيـة، أما السـؤال الثالث فهو سـؤال إبسـتيمولوجي[1].

هـذه الرهبـة إنمـا سـببها هـو الخـوف مـن الخلـط بـين الأسـئلة الميتافيزيقيـة، التـي عـلى الأقـل تصعـب الاجابـة عنهـا، والأسـئلة التـي يمكـن الاجابـة عنهـا. لهـذا يعـاني علـماء الاجتماع مثـلا، لمدة 200 سـنة، مـن عقـدة دونيـة علمهم حينـما يقارنـون علمهم مع علـماء الفيزياء[2]، حينـما يطمحـون الى طـرح أسـئلة أقـل ميتافيزيقيـة، وأنهم هـم كذلك مدعـوون لـكي يحققـوا نتائـج ونظريـات بالدقـة نفسـها التـي توجد في العلـوم الحقـة، بينـما يعود هذا الفـرق، في العمق، إلى صعوبـة التمييز بـين الوقائـع أو الظواهـر كـما تعرفهـا علوم المجتمـع وعلـوم الطبيعة[3].

---

1 - **Mark Risjord**, ***Philosophy of sociology and anthropology***, in ***The Routledge companion to philosophy of social science***, **Lee McIntyre, Alex Rosenberg**, (Edit.), Routledge, London/New York, 2017, P. 421-422

2 - **Franco Ferrarotti**, ***On the Science of Uncertainty***, Lexington Books, Oxford, 2003, P.IX sq

3 - فلـماذا ظهـر التخصـص في علـم بعينه، بـل وبتخصصات فرعيـة في العلم ذاته؟ لأنه مـن الصعـب أن يقـول «علـم مـن علـوم المجتمـع إنـه يـدرس الإنسـان ككل، المجتمع ككل. والتخصـص ليـس سـوى ذريعـة للتغلـب على دراسـة هـذا الكل، أي أننـا نتغلب عـلى تعقـد المشـكل أو الموضـوع الظاهرة بتحليلـه وتفكيكيه إلى عنـاصر أولية وإعادة تركيـب ذلـك مـن جديـد. وكأن الـكل سـابق عـلى الأجـزاء، لكـن التخصـص دليـل على انعـدام القـدرة عـلى إعـادة تشـكيل الإنسـان كـما هـو. الـكل هـو مجـرد تصـور أولي، حـس مشـترك. والفـرق بـين الحـس العامـي والحـس العلمي يتجـلى في الفـرق بين عالم الاجتـماع الـذي يبحـث عـن انتظامـات السـلوك الفـردي، في مقابـل المواطـن الـذي يبحـث عـن أفضـل حكومة».

لكن هذا الاحساس يجعل علماء المجتمع أكثر انعكاسية، أي أكثر تأملا في علمهم من نظرائهم، أي علماء الطبيعة. لذلك يقضون وقتا ربما أطول في التفكير في نمط السوسيولوجيا التي يبحثون فيها، وفي المنهج وفي العلاقة بين الذات والموضوع، وهي أسئلة فلسفية أساسا[1]. بل إن المعرفة العلمية برمتها، حتى ولو كانت قد تشكلت تحت دوافع أخلاقية ونجمت عن علاقة معينة بالعالم، إلا أنها لن تستطيع نفي السياقات الثقافية التي أنتجتها[2]، لكن الرؤية الترييضية (من الرياضيات) للطبيعة مع ديكارت هي التي جعلت المعرفة لا تكون معرفة إلا حينما تكون نظرية خالصة.

هكذا بدأت تتفاقم عقدة النقص عند علماء الانسان والمجتمع شيئا فشيئا. فحينما نتساءل مقابل أي شيء تكون العلوم الاجتماعية أدنى، فالجواب هو أنها في مقارنتها بالعلوم الطبيعية. حيث إن «الإحساس بالنقص feeling of inferiority» -إحساس واع أو غير واع- له تأثير حقيقي على سلوك علماء المجتمع الذين عانوا منه[3] ومازالوا. ويمكن تلخيص مكونات المقارنة عند Machlup بين العلوم الاجتماعية والعلوم التجريبية أولا في ثبات الملاحظات، لأنه لا وجود لعلم، وهي الفكرة السائدة في كل العلوم، دون أن تكون هناك ظواهر تتكرر، الشيء الذي يجهل الفرق في عدد العوامل التي تتدخل التفسيرات

- **Leo Strauss**, ***Social science and Humanism*** (1956), in ***The Rebirth of Classical Political Rationalism***, University Chicago Press, 1989, P.3-12

1 - **Ted Benton, Ian Craib**, ***Philosophy of social science, the philosophical foundations of social thought***, Palgrave, macmillan, 2011, P.2

2 - Ibid. P.73

3 - **Fritz Machlup**, ***Are the social sciences really inferior?*** In ***Reading in the philosophy of social science***, **Michael Martin, Lee C. McIntyre** (Edit.), The Mit Press Cambridge, London, 1994, P. 5

والتنبـؤات في الطبيعـة أو الأحداث والظواهر الاجتماعية، لأن في الطبيعة العديـد مـن الثوابـت مقارنـة مـع الظاهـرة الاجتماعيـة. إضافـة إلى أننـا في العلـوم الطبيعيـة نكـون أمـام تعميـم أمـا في العلـوم الاجتماعيـة فإننـا نكـون أمـام تخصيـص أو تفريـد generalizing and individua-lizing (والشـأن نفسـه عنـد Heinrich Rickert في التمييـز بـين العلـوم التاريخيـة والعلـوم الطبيعيـة، بـين الطبيعـة والتاريـخ، فـالأول يعالـج الطبيعـة كمضـوع بغية بلـوغ التعميم ويصير الموضـوع تاريخيا حينما نعالجـه تحـت مصطلـح الحـدث الفريـد unique). لكـن مـا يجمع بين الاثنـين حسـب Machlup أن كلاهـما، أكان علـما موضوعـه الطبيعـة أم موضوعـه المجتمـع، فإن الفرق بينهما في درجـة تواتر الظواهر ومتغيرات الظواهـر[1]. بـل إن العلـم يبـدع عالمـا غـير موجـود هـو عالم المختـبر، وهو مـا تفتقـر إليـه العلـوم الاجتماعيـة خاصـة. ثانيـا موضوعيـة الملاحظات والتفسـيرات، لأنـه ليـس عـلى العلـم أن يخضع ويتأثـر بأحـكام القيمة، لكـن العلـوم الاجتماعيـة موضوعهـا هـو القيـم ذاتهـا. وكأن القيمـة الذاتيـة هـي الأسـاس العميـق لعلـوم المجتمـع. لكـن هـذا لا يمكنـه أن ينفـي أبـدا تأثـير الشركات والمؤسسـات على تقدم المعرفـة البيولوجية أو المعرفـة فيزيائية عمومـا(paid-for-bias). وتتحـدد الظواهر الاجتماعية بأنهـا نتيجـة للفعـل البـشري، وكل الفعـل البـشري يتحـدد مـن خـلال دوافـع[2]، ويبـدو أن الفـرق بـين تفسـير ذاتي-قيمي وتفسـير موضوعي هو الـذي يغـذي هـذا الإحسـاس بالدونية لدى علـماء المجتمع. ثالثـا قابلية التحقـق مـن الفرضيـات، لأن اسـتحالة التحكـم في التجـارب ونسـبية العـدد الكبـير مـن المتغـيرات تشـكل العوائق الأكـثر تأثـيرا في التحقق في العلـوم الاجتماعيـة، لكـن الأمـر لا يتعلـق بضعـف في قـدرات الباحثـين

1 - Ibid. P.7

2 - Ibid. P. 7-8

بـل في طبيعـة موضـوع البحـث[1]. رابعـا دقـة النتائـج، بحيـث يتـم عادة ربـط الدقـة بالقـدرة على القيـاس، وامكانية تقليـص اختزالهـا إلى اللغة الرياضيـة، وأيضـا في القـدرة عـلى تشـكيل نسـق نظـري مـن النـماذج المثاليـة، يحتـوي عـلى بنـاءات مـن متغيرات ومـن علاقات بـين متغيرات، لكـن ذلـك قـد لا يتحقـق حتـى في بعـض العلـوم الطبيعيـة ذاتهـا مثل البيولوجيـا لكـن يمكـن تحققه في علـوم اجتماعية مثل الاقتصـاد[2]. لهذا فحتـى تعبـير صفة الدقة لا يمكن أن تنسـب لكل العلـوم الطبيعية كما أنهـا لا يمكـن أن تغيـب عن كل العلـوم الاجتماعية، لهـذا لا يمكن التنبؤ بمصـير تقـدم كل العلـوم. خامسـا قابليـة الظواهـر للقيـاس، حيـث إن الظواهـر الطبيعيـة هـي شيء يمكن ملاحظتـه بالحواس، أمـا الاجتماعية فتـدرك بالمعـاني؛ وبالتـالي ننشـغل فيهـا بتحليـل الدوافـع. سادسـا ثبات العلاقـات الحسـابية بـين المتغـيرات وهـو مـا يتعـذر عمومـا في العلـوم الاجتماعيـة. سـابعا قابليـة التنبـؤ بأحـداث مسـتقبلية، حيـث يقـوم الخـبراء في العلـوم الطبيعيـة بمـا يجـب عليهم القيـام بـه، أي لا يحاولوا القيـام بمـا لا يمكنهـم القيـام بـه، بـل لا أحـد يطلـب منهـم بـأن يقوموا بمـا يتجاوزهـم، فـلا يتنبـؤون بفيضانـات وانفجـارات البراكـين أو الأوبئـة والـزلازل... لكننـا نطلـب مـن علـماء المجتمـع أن يسـتبقوا المسـتقبل ويحسـون بخيبـة كلـما لم يتمكنوا مـن ذلك[3]. ثامنا التبايـن مع التجارب اليوميـة، فـما يعرفه الإنسـان العامـي لا يمكنه أن يكون معرفـة أو علما، فـما نعرفـه يوميـا لا يمكنـه أن يكون علـما، لأن العامي لا يمكنـه أن يقرأ مقـالا علميـا في الفيزيـاء أو الكيميـاء أو البيوفيزيـاء ويعرفـه بسـهولة، لا يمكنـه باختصـار أن يتحـول إلى خبـير في الفيزيـاء، لكنـه يجـد سـهلا

1 - Ibid. P. 11
2 - Ibid. P. 12
3 - Ibid. P.14

الحديث في العلوم الاجتماعية، ويمكنه أن يحكم على تحليل ما أو نتائج معينة بأنها خاطئة. لأن هذه العلوم تتحدث عنه لذلك قد يشك ويخيب انتظاره فيما يفترض أنه يعبر عنه ويرسم بروتريها عنه. وأخيرا شروط ومعايير القبول في تخصصات العلوم التجريبية في الجامعات والمعاهد التي تجعل من هذه العلوم أكثر سموا وقيمة مقارنة مع نظيرتها من العلوم الاجتماعية والانسانية.

ما معنى الدونية إذن؟[1] إنها الافتقار لخاصية ما، من هذه

1 - يقال، حسب Machlup، في كثير من الأحيان إن العلوم الإنسانية والاجتماعية أكثر شبابا. لكن الشباب هنا لا يعني مزيدا من الجاذبية والجمالية، لكن يعني بالأساس انعدام التجربة والبساطة والبراءة. لذلك فإننا نتسامح مع الأطفال لأنهم بلا تجربة ويتصرفون بعفوية وبدون تجربة. وكأننا يجب أن ننتظرهم حتى يتممون نموهم ونضجهم لكي يمكن محاسبتهم. ويكفي أن نسمع طفلا أو شابا يعتذر عن فعل ما، لكي نرى أنه يكرر أنه لا يعرف، يجهل وليس لديه تجربة كافية في لعبة ما مثلا، وذلك دليل على أن هناك عقدة نقص واحساس بالدونية. وهذا الاحساس يجعله مفرطا في الاعتذار، عنيف كثيرا، وهو يبحث عن نوع من التعويض. فما المقصود فعلا بمنهج علمي؟ في دلالته الضيقة يدل على المنهج التجريبي، أي حينما نطلب من أي قضية-مقولة-ملفوظ أن نتحقق منه في تجارب مكرورة في مختبر في اطار شروط معينة من التحقق. وفي معنى عام، يفترض في المنهج العلمي أن يكون احصائيا، حينما نطلب من ملفوظ ما أن يتحقق في معطيات عددية يمكن المقارنة بينها. وبشكل أكثر عمومية المنهج العلمي هو كل ما يحقق بحثا تكون فيه المعرفة محايدة ونسقية. وللتعويض عن عقدة النقص هذه يهرول علماء المجتمع إلى تبني المناهج العلمية، تطبيقا مهووسا مثلما تثبت الأمثلة التالية: تاريخانية historicism وذلك بمراكمة الأحداث التاريخية واعتبارها أنها القاعدة الأولى لكل بحث اجتماعي؛ مؤسساتية institutionalism عبر تحليل تطور المؤسسات باعتبارها أساس الفعل والسلوك الفردي؛ شمولانيةholism وتعني الأسبقية، منطقيا، للكل على الجزء، الجماعة الاجتماعية -اللأمة، السوق...- على الفرد باعتبارها «كلا اجتماعيا»، الفرد الذي يعتقد أنه يسير وفق دوافعه؛ سكلوكاتية behaviorism بتشكيل انتظام بين سلوكات الفرد والتي يمكن وصفها كوقائع تستجيب لشروط خارجية، أما كل

الخصائص، كأن نقول مثلا إن البيولوجيا أدنى من الفيزياء لغياب اتساق داخلي في النظرية. لكن يتم ربط الدونية عموما بالنتائج التي نحصل عليها من تطور العلوم الفيزيائية، أي أننا نحكم على العلم من خارجه، أي بطابعه النفعي. ومن نتائج هذا الاحساس بالدونية: ليس علينا أن ندرس العلوم الاجتماعية، أو لا يجب إنفاق المال في

تفسير بالدوافع الداخلية والميولات والتفضيلات فيعد تأويلا ميتافيزيقيا؛ الاجراءاتية oprationism وتدل على استخدام مفرط للمفاهيم الاجرائية كما تسمى في الخطاب العلمي، أي أنه يجب استخدام المفاهيم محددة باعتبارها عمليات operations، وكل مفهوم مشكل نظريا مثاليا يطرد من مجال البحث؛ ميترومانية metromania التي تتبنى تصور أن لا علم إلا بالقدرة على القياس، وكل منطوق لا يقود إلى تحقق كمي فإنه يلغى باعتباره «غير-علمي»؛ تنبؤية predictionism أي أن تبرير البحث العلمي يقوم على صياغة ملفوظات أداتية تسمح بتنبؤات ناجحة بصدد ظواهر من العالم الواقعي؛ نفعية prescriptionism وهنا نقوم بالتخلي عن أي نظرية خالصة بكونها تصف ما هو موجود فقط، فالعلم يحركه منطوقات أمرية نفعية، ويتم الحكم على صدقه من خلال نتائج محمودة، فالنظرية الاقتصادية، التي تكون عماد الاشتراكية العلمية، لا تكون صحيحة إلا من خلال الحكم عليها من الهيكلة الحكومية، يقول أوغست كونت «أن تعرف لكي تتنبأ لكي تتمكن (savoir pour prévoir pour pourvoir)؛ ترييضية mathematosis مثلما تمكن الرياضيات من صياغة نظريات دقيقة في الفيزياء فإن الشأن نفسه في كل أصناف العلم التي يجب أن تصير علمية لقدرتها على صياغة ما يقال بلغة طبيعية بلغة رمزية؛ تجربانية expermentomania التي تعتبر التجارب الملوسة هي الكفيلة وحدها بأن تحمل صفة علمية ومعرفة صارمة. هكذا فأصل عقدة النقص هي الاعتقاد بأن المنهج العلمي الوحيد الكفيل بإنتاج معرفة علمية تتضمنه العلة الطبيعية لوحدها، لأن الموضوعية أساس هذه المعرفة، ومحاولة استنبات احتكار منهج علمي لإقصاء أخرى، ينتج بالضرورة احساسا مؤلما. وينهي Machlup مقاله بالتنبيه إلى أن هذه القيود في البحث والتحليل تضر بتقدم العلوم الاجتماعية.

- **Fritz Machlup**, ***The inferiority complex of the social sciences***, in***On freedom and free entreprise, Essays in honor of Ludwid von Mises,*** **Mary Sennholz** (Edit.), The Ludwig von Mises Institue, Alabama, 2008, P. 161- 172

دراسة والبحث في هذه العلوم، أو لا يجب أن نسمح للموهوبين بدراسة العلوم الاجتماعية طالما يمكنهم تحقيق مسار أفضل في علوم رفيعة أخرى، أو أخيرا لا يجب تشجيع الباحثين الذين يختارون عن تهور دراسة العلوم الاجتماعية. وإما أن نتبنى الطرح الثاني: يجب القيام بشيء ما لتشجيع العلوم الاجتماعية على تطوير نفسها وتصحيح عيوبها، وهذا الفهم الأخير للنقص في العلوم الاجتماعية هو الأصح لأننا ننظر إليه على أنه شيء يمكن علاجه. لكن هذه العلوم حقا هي أدنى قيمة في المكانة فقط في المجتمعات التي لا تولي ميلا ولا اهتماما أكبر لهذا الصنف من العلوم.

لقد ظهرت العلوم الاجتماعية في المغرب، مثلا، لبناء صورة شخصية عن الذات، متحررة من الصورة التي انعكست عن الذات في العلوم الكولونيالية[1]، وقد حرك ذلك تشكيل براديغم مضاد، جعل من

1 - يختم رابينوف كتابه عن المغرب وتجربته في صفرو، بأن كل ثقافة هي تأويل. لهذا فوقائع وظواهر الأنثربولوجيا، والمواد التي يبحث عنها الاتنولوجي في عمله الميداني هي أساسا تأويلات (عملية الاختيار ذاته بالأساس تقوم على عملية تأويل). ويمكن تأويل هذه الوقائع العديدة من المرات من لدن الاتنولوجي ذاته أو من لدن الأفراد موضوع دراسته أنفسهم، فالأنثربولوجيا بالتالي علم تأويلي، موضوعها هو الانسانية التي تفهم من خلال قسمات الآخر... والظواهر الانثربولوجية عابرة- للثقافات، لأنها تنتهك الحدود بين الثقافات. وتظهر بداية كوقائع معيشة لكنها تبنى فيما بعد عبر صيرورة من التساؤل والملاحظة والتجربة، وذلك شيء مشترك بين العالم والناس الذين يعيش وسطهم. والوسيط **informateur** يقوم (بدور مزدوج) لأنه عليه أن يتعلم كيف يعبر ويشرح ثقافته الخاصة وأن يعي بها وأن يتعامل موضوعيا مع عالمه العيش الخاص (P. 135 sq). وهذا العالم الذي يصنعه الانثربولوجي، بالتالي، عالم بي-ذاتي. والأنثربولوجي وهو يلج مجتمعا آخر فهو يواجه غيرا Autrui. ومثل هذه التجربة تؤكد على رفض الطابع الوضعاني للمعرفة التي تريد أن تقصي العالِم والباحث مما ينتجه من معرفة وتجعل منه مجرد خادم أمين لقواعد منطق التفسير كما يقول بورديو في تقديمه للكتاب (P.11-12) والتنبيه

سـؤال الهويـة مركزيـا في إنتـاج معرفـة اجتماعيـة، في إطـار رهـان إصلاح الـذات[1]. ولقـد ورثـت بذلـك مشـاكل مزدوجـة تتعلق من جهـة بالمنهج وبـإرث معـرفي كولونيالي، حيـث اعتقد أن اعتماد مناهج جديدة تسـمح بتجاوزهـا. مثلـما حـدث بعـد مرحلـة الاسـتعمار حيـث كانـت كلمـة تصفيـة الاسـتعمار décoloniser، كـما يروي الخطيبي، هـي كلمة المرور بـين المثقفـين، تصفية الاسـتعمار من التاريـخ وعلم الاجتماع والفلسـفة ذاتهـا تحـت شـعار اللسـان العربي، الإسـلام والحريـة المسـتعادة، «حيث انخـرط الـكل في ذلـك، رجال سياسـة وأدباء وإيديولوجيـين وطلبة في بناء العـالم الثالـث، وكان تعبير «الثقافة الوطنيـة» في مقدمة كل هذا قبل أن نكتشـف أن في ذلك انغلاقا وانحباسـا في التكرار والاجترار في الفن والأدب بشـكل عـام»[2]. لقد طلب مـن العلوم الاجتماعية أن تكـون قاطرة للنمو والـشروع في بنـاء مجتمع يتقدم، بشـكل مفارق، بإرثـه. لهذا كان مفهوم المجتمـع المركـب La société composite توصيفـا ينـذر بـضرورة وجود مناهـج خاصة ويبـشر بفهم أصيل لطبيعة الثقافـة المغربية، فالمطلوب هـو انتـاج معرفة تحافظ على قسـط مـن الفهم والتحليـل الدقيق الذي لا يهمـه فقـط اسـتعمال مفاهيـم لا يمكـن تبييؤهـا، ولا اجـترار أنسـاق لنقـد التراث.

إلى ملاحظـات الباحـث الانعكاسـية بصـدد عملـه لا تنفصـل عـن النظريـة ذاتهـا التي يشـكلها عـن موضـوع دراسـته، وأن الظواهـر شيء يبنى وتؤول مسـبقا عـلى أنها قابلة للتأويـل، وهـو عمـل يشـترك فيـه العـالم ومسـاعديه الوسـطاء informateurs، وهـي قـدرة انعكاسـية مهمـة في تطـور علـم مـا، بالأخـص حينما يكـون علما انسـانيا.

-**Paul Rabinow**, ***Un ethnologue au Maroc, Réflexion sur une enquête de terrain*** (1977), Hachette, 1988.

1 - **Alain Roussillon**, ***Sociology in Egypt and Morocco***, in ***The Cambridge history of science, Volume 7, The modern social sciences***, **Theodore M. Porter, Dorothy Ross** (Edit.), Cambridge university press, 2008, P. 451

2 - ***Paradigmes de civilisation***, in Œuvres (préliminaire), Marsam, 1997, PP 85 - 86

الفلسفة بما هي مقاومة

يحيـل عـلى مـا يبـدو لفـظ مقاومـة عـلى معجـم حـربي، ولابد أن يسـأل أحـد مـا كيـف يمكـن للفكـر أن يقبل بكلـمات مناقضـة لمشروع الفلسـفة باعتبارهـا، عـلى الأقـل منـذ اريـك فايـل E. Weil[1]، نقيضـا للعنـف، وإن كان عليهـا أن تسـتعمل عنفـا مضادا(عنـف العقل وفكرة الانسـجام) يسـمح في الأخـير بالمحـو النهائي للعنـف من العـالم والوجود البـشري. يسـتغرب **رورتي** بـدوره لمـاذا يميـل البعـض، ويقصـد ليوتـار، إلى مصطلحـات للتفكـير في البحـث *l'enquête* الفلسـفي، وكأننـا في تحقيـق بوليـسي قضـائي، عـلى منـوال القضايـا المطروحـة أمـام المحاكم، الـشيء الـذي يعـود أصلـه إلى الفكـر الكانطـي، إذ فـرض هـذا التقليـد الفلسـفي عـلى النظريـات أن تسـتجيب لمطلـب المثـول أمـام محكمـة العقـل الخالـص[2]. لكـن الفلسـفة مـع ذلـك هـي مقاومـة اتخـذت معنيـين: مقاومـة للاعتقـاد أن في الجـواني مـن الـذات كل شيء[3]، يكفـي فقـط الإصغـاء لهذا الداخـل حتى نبلـغ الحكمة وامتـلاك، بمعنى إدراك

---

1 - **Éric Weil ;** ***Logique de la philosophie ;*** Vrin, 1967, P.58 sqq.

2 - **Richard Rorty** ; ***Le cosmopolitisme sans émancipation, en réponse à Jean-François Lyotard*** ; in Critique N°456 (La traversée de l'atlantique), Mai 1985,PP. 569 - 580

3 - **Emmanuel Kant,** ***D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie***, trad. L. Guillermit, Vrin, 1982, P. 90 sqq

ومعرفة، كل شيء دون الحاجة للفلسفة؛ ثم مقاومة الإغراء الذي تستثيره والهيمنة التي تمارسها الوسائل التقنية العصرية. الصراع ضد وهم الإلهام، والوقوف في وجه العزلة وخرافة التواصل.

1 - الفلسفة والمدرسة

يؤول **سلوترديك** تشييد أفلاطون لأكاديميته (بعد عودته من صقلية) أنه رد فعل ضد أفول نموذج المدينة الأثينية، عندما صار الوجود الاجتماعي برمته موضوع تأمل فلسفي، يعني تفكيرا في الحياة السياسية Bios Politikos، وجعلت بالتالي الفلسفة من ذاتها كيانا مستقلا عن المدينة، التي نقضت عهدها، بأن أسست نظاما مخالفا يقوم على تذكر مكفر[1]، يكفر عن خطأ المدينة، ويكفر عن غياب النموذج بأن صار خلاص الفرد يتحقق في هذا النوع من أنامنيز المتعالي. ويكون بالتالي عمق هذه الميتافيزيقا هو أن الفلسفة لا تكون سياسية، أي مقاومة، إلا إن أعلنت سيادة الحياة النظرية. وليس غريبا أن ينظر إليها على أنها مجرد «شغف بطولي»، لأنها قاومت الهيمنة بالعزلة. ولعل فلسفة من هذا القبيل يمكن للديمقراطية أن تتسامح معها، أي أن تقبل وجودها، لكن لن تكون مستحسنة، «فكمواطنين ومنظرين اجتماعيين لا يمكننا الانشغال بالنقاشات الفلسفية حول طبيعة الذات مثلا»[2] مثلما لا ينشغل الإنسان اليوم في المجتمع الليبرالي الديمقراطي بالاختلافات الدينية، وذلك لأن الديمقراطية سابقة على الفلسفة.

---

1 - **Peter Sloterdijk**, ***The art of philosophy, Wisdom as practice***, Columbia university press, 2012, *Chapter: "the observer has come", the creation of person fit for Epoché.*

2 - **Richard Rorty**, ***Priority of democracy to philosophy,*** in ***Objectivity, relativism, and truth,*** Cambridge university press, 1991, P182

تشكل الأفلاطونية، مع ذلك، خصوصا بصدد «تفاؤلها النبيل بإمكان معرفة العالم وإثيقاها فيما يهم الوعي بالحياة، الأنا الأعلى للعقلانية الأوروبية التي صارت القوة المحركة للعالم»[1]. فرغم أنها فلسفة طوباوية فقد حاولت البحث عن الحياة الخيرة في السياسة الخيرة، إلا أنها وضعت مقياسا ووجهة للطموحات العليا في الرغبة الفلسفية، حيث تظهر الصداقة مع الحقيقة نفسها كشيء ضروري يهم إشاعة السلم في المدينة (Polis) والعالم.

يستنتج سلوتردايك أن اكتشاف أفلاطون للرابطة -رغم أنها إشكالية- بين «الحكمة الفردية والنظام العمومي يظل رغم ذلك صالحا»[2]. وإذا كان هناك مبرر للاهتمام بالفلسفة الإغريقية القديمة فإنه يعود حتما إلى «تأثيرها غير المباشر على الحاضر، وذلك بالأخص في كونها «فلسفة مدرسة»، تدعو إلى المدرسة، إلى منطق في التربية، الشيء الذي يحكم ويفرض ذاته كمشكل في المجتمعات الحضرية المعاصرة. «إن التربية (البيديا Paideia) كتشكيل وبناء للكائن البشري ليست فقط مجرد لفظ في التفلسف القديم، لكنها تحدد برنامج الفلسفة كممارسة سياسية»[3]،«وصارت الفلسفة تعلم كيف نفكر في التعدد والتنوع والفردي غير المألوف، كوحدة خيرة»[4].فقد فكرت هذه الفلسفات في تشكيل المجتمع كوحدة، وحاربت غياب العضوية والتماسك والاستمرار برفض التقطع والتفكك والتعدد، فاهتدت إلى الحاجة إلى وجود برنامج ومنهج و«بيداغوجيا» تعيد

1 - **Peter Sloterdijk**; ***Philosophical temperaments, from Plato to Foucault ;*** Columbia university press, 2013, P 03 sqq

2 - Ibid. P 04

3 - Ibid.

4 - Ibid. P 05

للعالم وحدته المفقودة وتكفر عن هذا التيهان الدائم وتمنع عودة التشرذم بتحصين الفرد والمدينة بالمعرفة. إن «الترياق الذي قد يفيد ضد التحريض الراديكالي هو أن نفتح من جديد المعرفة الفلسفية الأوروبية وإعادة رسم الخطوط والطرق في الفكر القديم»، دون إغفال أن «دراسة القطيعة في التحولات المعاصرة مع العصور القديمة والحديثة يمكنها أن تلهمنا فهما أكبر للحاضر»[1]. لذلك تبقى الجنيالوجيا، التي كانت تعني التمييز بين الأصيل والرديء بين الأجداد والسلف، المنهج القادر على الفصل بين النبيل والسائد، أي بين السامي والعادي كما عند نيتشه[2] الذي يرفعها إلى مستوى الأداة الحاسمة لتقويم كل الإرث الثقافي والفكري الذي اتخذ صفة مدارس ومذاهب وتيارات.

هناك حرب مدنية ضروس لم تتوقف أبدا منذ أفلاطون بين الفلسفة والفكر العادي (لكي لا نقول البسيط)، فحتى هايدغر حينما يقول بأن «الفهم العامي لا يرى العالم بسبب إلحاح وضغط الكائن (L'Etant)»[3]. فالتفكير الفلسفي لا يكون ممكنا إلا كمناقض للاستخدام العامي للعقل، لأنه مجبر بالطبيعة على أن يهجر التفكير في الكائن المنفصل لكي يتلقى ويدرك العالم ككلية، أي في وجوده كعالم. لذلك فالانعطاف الفلسفي للعقل لا يتوقف على الانعزال أو تعليق الحكم (اللايبوخيه Epoché)، وأن يأخذ مسافات منطقية أمام رتابة معالجة الأشياء، الوقائع والأفكار، بل إنه يتطلب منا أن

1 - Ibid. P. 13

2 - **Peter Sloterdijk**; ***The art of philosophy, Wisdom as practice***, Op.Cit.

3 - ***Les concepts fondateurs de la métaphysique : Monde, Finitude, Solitude*** ; Gallimard, 1992, Cité in **Peter Sloterdijk *; La domestication de l'être*** ; Fayard, 2000, P. 07

نفتح أعيننا ونتقدم صوب الكائن في شموليته. ولا يمكن لمثل هذا المنظور الشامل الخارج والمنفصل عن الأشياء (extatique)، في هذا الظرف الكوني الذي يسمى العالم، أن يتعلم تبعا للقواعد البرهانية والحجاجية، ولا يمكنه أن يكتسب ويتثبت في الوضعيات الأكاديمية. «إنه ينتمي بالأحرى إلى مجال المزاج (Humeur)، فتكون اللحظة الفلسفية مثل اللحظة الموسيقية اضطراب يحدث بسبب وضعية عامة التي تسوِّر بذلك الذي يلمسها»[1]. فحتى وإن كان الفكر الهايدغيري، الذي يحذر ويستثير وعينا ضد هذا النسيان والتيهان، يحتوي على مقومات وخصائص درس ما، يعني قد يظهر أنه قد لا يخرج عن القواعد الحجاجية، إلا أنه فكر بمدرسة مخالفة، مدرسة الانفصال (l'extase)، حيث ننتقل من نشاط عامي للعقل إلى الاستثناء الفلسفي. أما المدرسي فلا يتوافق حقا مع الانفصال عن الذات والعالم وأن يخرج منهما، وحيث ينفلت الوعي من هيمنة الكائن ليصير وجوده أصيلا. فاستحق هايدغر بذلك أن يكون أحد أولئك الذين أقلقوا فكرة الفلسفة كتخصص معرفي (discipline). لذلك وهو يتحدث عن الفلسفة نبه في البداية إلى وجود «الخوف والضجر»: الأول لأنه يزيح عن الموضوع المعتاد، بعض ضياع العالم، العفوية والبعد العامي؛ الثاني لأنه نصل إلى هذه الدرجة نفسها بعد تضييع الذات؛ وكلاهما يقودان صوب ضرورة التأمل في هذا الجانب المتوحش للوضعية الأصلية التي هي الوجود-في-العالم.

بهذا فالفلسفة بعدِّها تفكيرا استثنائيا، لا تحتمل البعد المدرسي، لأن المدرسة تميل نحو المصالحة مع الحالات العادية-المعيارية، بل إن المدرسة توجه مضاد للفلسفة حينما تمارس الفلسفة كتخصص.

---

1 - **Peter Sloterdijk *; La domestication de l'être*** ; Op.Cit. P. 08 sqq.

فقد حاولت منذ أفلاطون نسيان الوجود بأن صاغت بنية وتقنية مدرسية تم الشروع بها في بناء أول «روتين نظري»، فخانت هذه الفلسفةُ الفلسفةَ ذاتها بأن جعلتها بحثا عن الحقيقة والحكمة، كمذهب وكمؤسسة.

2 - الفلسفة والعصر

وإذا كانت فلسفة القرن العشرين «فلسفة اندهاش»، فذلك لأنها انطبعت بألوان الغرابة والرعب الذي حمل صوت مذاهب ومدارس وايديولوجيات وحروب، ولأن اضطرابات هذه المرحلة من التاريخ الكوني أيضا قد امتدت إلى قلب الخطاب الفلسفي (معارك الحرب العالمية في تأملات الفينومينولوجية في ماربورغ وفريبورغ، والصرخات الخارجة من أقبية التعذيب عند الجيستابو وصلت إلى قلب مفاهيم الوجودية الباريسية، كما دفع رعب السياسيين في ألمانيا وروسيا المفكرين بعد 1945 إلى التساؤل كيف يمكن لفكر الوجود، المهدد بالزوال، أن يسير صوب فكر المسؤولية[1]). ويسمح كل هذا، في اعتقاد سلوتردايك، بفهم لماذا تشكلت في ظل هذه الظروف الحالية، وتحت «اسم ما بعد-الحداثة» منذ ما يقرب من عقدين، حالة من الوعي المهادن. وظهر فكر اختار وضعيات وسطى هربا من التطرف، بسبب الحصيلة الصعبة لسياسات الرعب، اليمينية أو اليسارية التي غيرت من مجرى التاريخ والعقل الغائي المفرط. وتقود نتائج هذا التفكير بعد-الراديكالي، بعد-الماركسي، بعد-القيامي (post-apoca-lyptique)[2] الذي يقول بالنهايات، والشكي-الجديد، والأخلاقي-الجديد

1 - Ibid. P. 11

2 - لقد صار بعد هيغل الحديث عن نهاية الفلسفة بمثابة تعبير شائع في خطاب الفلسفة،وصارت تدل لفظ «نهاية» أساسا على الاكتمال والاستنفاد»،فكان على

يقـود الآن صـوب وضعيـة اجتماعيـة أكـثر تأثـرا مـن السـابق بالأسـاطير والطقـوس، التواصـل والاسـتهلاك، والمردوديـة الوفـيرة والحركية، ووهـم إلـدورادو جديـدة. فـما كان عـلى الفلسـفة سـوى أن تمـسي مهـددة، بعد أن كانـت راديكاليـة في علاقتهـا بالكائـن، بالسـقوط في رتابـة الاعتـدال والصمـم الأكاديمـي. وبذلـك انقطـع الفكر المعـاصر عن الأحـداث الكبرى التـي حدثـت في زمنـه كـما انفصـل عـن المشـاكل المسـايرة لصـيرورة الحضـارة، فليسـت قضايـا التعذيـب ومعسـكرات الإبادة قضايانـا اليوم، لأن عالمنـا اليـوم صـار صناعيـا وتقنيـا بإفـراط. فـما ينبغـي التفكـير فيـه اليـوم يختبـئ في الثـورة الدائمـة الموجِّهَـة للمجتمعـات المتقدمـة المندفعـة صـوب مراكمـة الـثروة والمـال، حتى صـارت لدينا قناعـة أنه ما مـن ثـورة سياسـية ممكنـة قـد تتجـاوز أو تقـاوم أو حتـى تلحـق هـذه الثـورة الصناعيـة-العلميـة. يوجد هـذا العنصر القصي بشـكل مجهري في حيـوات الفـرد، كـما يوجـد في التيـارات العالميـة الكـبرى، والتوحش الذي كان يلبـس لبـوس الحـرب البـاردة، حينما كانـت القوى النوويـة في لعبة تدمـير الكوكـب (Holocide)، تأخـذ إحداها الأخرى كرهينـة، لبس اليوم لبـاس التقنيـة البيولوجيـة الذي يمكنـه أن يقود، لو انحرفـت الأمور عن مسارها، إلى أن تصير المجتمعات رهينة تقنياتها المتقدمة[1]، أي ما يسميه سـلوتردايك «بالأنثربو-تقنيـة» التـي تقوم عـلى ترويض الكائـن البشري.

المفكريـن اللاحقـين أن يختـاروا بـين أن ينتهوا مـن وضعية اجترار الأفـكار،أو أن يبدعوا فكـرا أصيـلا ومختلفا...فقد اعتقد البعض أن الانشـغال بالجوهـر الحيوي للتفكير الذي هـو الحيـاة يمكنـه أن ينقـد الفلسـفة،لكن تدخُّل هايدغـر عدَّل من معنـى النهاية لكي يكـون المقصـود منهـا نهايـة الفلسـفة كميتافيزيقـا وكأنطولوجيا،وصـار سـؤال الوجود فيـما بعـد هو سـؤال اللغة.

- **Peter Sloterdijk *; Derrida, an Egyptian, On the problem of the Jewish Pyramid***, Polity, 2009, PP. 41- 42 2

1 - **Peter Sloterdijk *; La domestication de l'être*** ; Op.Cit. PP.16-17

يبدأ كتاب **قواعد من أجل حظيرة بشرية** بالتذكير أن الفلسفة لم تحافظ على نفسها كجنس أدبي إلا بعد أن استقطبت مريديها بالكتابة عن الحب والصداقة، وإن تمكنت من الحفاظ على نفسها فذلك بواسطة قدرتها على أن تجعل لها أصدقاء عبر النص، وعلى شكل رسائل تنتقل من عصر لآخر ومن جيل لآخر، حتى ولو أن هذا التواصل بالتراسل قد أجبر على أن يحمل معه جميع أخطاء النسخ، بل وربما بسبب هذه الأخطاء نفسها، حملت الفلسفة معها النساخ والمؤولين في هيبتها المبدعة للصداقة»[1].لكن زمن النزعة الانسانية الوطنية البورجوازية قد ولى: «لأن فن كتابة الرسائل التي تلهم الأمة الحُبَّ، وأن تتشكل هذه الأمة من «الأصدقاء لا يكفي لبناء رابطة تواصل-آلي (télécommunicatif) بين سكان مجتمع جماهير حديثة. جماهير بعد-انسانوية (Post-humanisme)، حيث لا يمكنها أن تبدع إلا بشكل هامشي تركيبها ووحدتها السياسية والثقافية عبر الوسائل الأدبية المكتوبة والانسانوية. فقد صار الأدبي ثقافة دنيا (sous culture) ولم يعد ناقلا للنوابغ الوطنية»[2]، فقد احتلت وسائل التواصل والميديا السياسية-الثقافية الصدارة وقلصت خطاطة الصداقات التي يخلقها المكتوب إلى بعد ضئيل. لقد خرجنا من مرحلة النزعة الانسانية للعصور الحديثة التي اعتُبرت هي النموذج المدرسي والتربوي، لأنه لا يمكن الحفاظ اليوم على هذا الوهم الذي يقول إن البنيات السياسية والاقتصادية الكبرى يمكنها أن تنتظم وفق نموذج صداقة مجتمع أدبي»[3]. لذلك تناسلت المذاهب والمدارس إلى أن وصلت إلى فكرة النظرية، فما هي النظرية إذن؟ هي شكل من

1 - **Peter Sloterdijk ;** ***Règles pour le parc humain*** ; Trad. O. Mannoni, Mille et une nuit, 2000, P.07

2 - Ibid. P.13

3 - Ibid. P.14

أشـكال التدجـين والترويـض أو «بالأحرى كنوع من الترفيـه المدجن»[1]،لأن الإنسـانوي كان يضع في البدايـة «مفهومـا عـن الإنسـان ويـشرع فيـما بعـد في تطبيـق وسـائل التهذيـب المـدرسي والترويـض التربـوي عليـه»[2].

3 - الفلسفة والسخرية

يقدم العلم المرح حلا للتحرر من هذا المنزع الذي يضع للإنسـان ماهيـة قبليـة. وديوجـين الكلبـي (Diogène de sinope) هـو مؤسـس هـذه المعرفـة المنفلتـة مـن الضبـط النظـري، لذلـك يصعـب تصنيفـه: «هـل هـو فيلسـوف أم أنـه يشـبه الباحـث؟ إن فكـر وفطنـة ديوجين لا علاقـة لهـا بفكر أو فطنة الأسـاتذة، بل يمكن مقارنـة فطنته بتلك التي تكـون عنـد الفنانـين، كتـاب المـسرح والروائيين[3]. ولكـن، مثلما بالنسـبة للكلبيـين عامـة، لا وجـود لـشيء، لمعرفـة يمكـن نقلهـا وتعليمهـا. فـأن تسـتخدم فكـرك بطريقـة كلبيـة معنـاه تقريبـا هـو أن تفـرض باروديا عـوض اقـتراح نظريـة، أن تجـد الأجوبـة الجاهـزة، السريعة والبسـيطة، عـوض التأمـل المهموم في أسـئلة عميقة. فالعلم المـرح كان في الأول فكرا سـاخرا، إنـه يشـبه الأدب عـوض أن يكون معرفة نسـقية، وهو يكشـف عـن المظاهـر المضحكـة في الأنسـاق الكـبرى الصارمـة، إنـه فكـر هـزل، فكـر عائـم ولا يقودنـا إلى بنـاءات آمنـة ومبـادئ نهائيـة وغائيـة. لقـد افتتـح ديوجـين العلـم المـرح بمعالجـة المعـارف الصارمة بلسـان لعوب-سـاخر، ولا يميـل سـوى إلى تلـك المواضيـع والحقائـق التـي يمكنهـا أن تبقـي عـلى الموقـف السـاخر، إنه فكر ينتعـش بأي حركـة ماكرة تنصب عليـه، ومـع ذلـك، فهـو ليـس سـخرية خاطئـة، أي ليسـت في محلهـا.

1 - Ibid. P.34

2 - Ibid. P.37

3 - **Peter Sloterdijk** ; ***Critic of Cynical Reason*** ; University Minnesota Press, 1988, *The Cynicism of Knowledge*, P.287 sqq

ويستخلص سلوتردايك أن الساخر قادر على التفكير ويقوم فكره هذا على الدفاع عن الواقع ضد النظريات الوهمية التي صاغته مفهوميا، أي شكلته وصاغته في المفاهيم. فكل حقيقة إلا وتتطلب مساهمة من هذا الجانب الساخر، أي تتطلب انتباها ذهنيا يشعر بالواقع، بحيث يكون الساخر بذلك في وضعية مناقضة لما يمكن تسميته بالفكر السامي: «المثالية»، و«الدوغمائية»، والنظرية الشاملة»، و«رؤية العالم». إنه يملك، بوصفه مفكرا مرحا، غريزة لا تخطأ، كأن يقع بسهولة في شرك النظريات النسقية الكبرى، فهو يجد دائما جوابا ومثالا مضادا لأي شيء يريد أن يصير ويفكر بشكل حقيقي، حيث تقوم الاستراتيجية لديه على أن نكشف أن الأنساق الكبرى بمثابة حصون أو سجون، كما تقوم هذه العملية الساخرة على «قلب» الأشياء، بأن يسير الواقع على قدميه، لكن أيضا جعله أحيانا يسير على رأسه حينما يكون ذلك مفيدا: كاليوجا بالنسبة إلى الواقعيين العنيدين.

فقد ظلت مثلا سمعة السفسطائيين الساخرين من وحدة الحقيقة، منذ أفلاطون سيئة، لهذا فكل تفكير في معنى الفلسفة عليه أن يمر عبر الحديث عما هو مشترك بينها وبينهم. لفهم سر الحقد الشديد لصاحب «السفسطائي» على فئة عريضة من المتمردين على خطاب الحقيقة، لابد من الوقوف عند خصوصيات ورهانات الخطاب السفسطائي، فطريقة المناقضة (La rétorsion) السفسطائية[1] (أن ننفي حجة الآخر بتبيان بطلانها وتناقضها، واستغلالها ضد الخصم نفسه) تقوم على «أن يهزم الضعيف القوي» (حجة الأضعف

1 - **Jean-François Lyotard*, La logique qu'il nous faut, Cours sur Nietzsche et les sophistes***, (07-02-1975), in *Site http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.*

بتعبير أرسطو -حالة كوراكس Corax-[1]) والتي لا علاقة لها بنمط الجدل، لأنها تقوم على قلب لعلاقات القوى، بأن نقول الدعوى والدعوى المضادة في الآن نفسه، وهو ما يحتويه النص (المجهول): الخطابات المتناقضة *Dissoi Logoi*، حيث لا وجود لشيء طيب أو جيد أو مخجل أو لائق في ذاته، أو صائب أو عادل أو باطل وجائر بشكل مطلق (فالمرض سيء للمريض لكنه جيد للطبيب، والموت سيء لأولئك الذين يموتون ولكنه جيد لحفاري القبور ومتعهدي الدفن، ويعتبر الفُرْسُ أنه من الجميل بالنسبة للرجال أن يلبسوا مثل النساء وأن يعاشروا جنسيا بناتهم وأمهاتهم وأخواتهم بينما يرى الإغريق في ذلك شيئا مخجلا ومحرما[2])، مثلما يقول بروتاغوراس إن هناك أشياء عديدة ضارة للناس، مثل أغذية معينة، وأشربة وأدوية، وأشياء أخرى نافعة وأخرى بدون قيمة، لكنها جيدة للخيول، وأخرى

1 - ***La rhétorique***, Livre II, Chapitre XXIV,§XI(1402a), Trad. C.-E Ruelle, LGF, 1991

يحكي أرسطوفان في مسرحية **السحب** (Les nuées) كيف شجع ستريبسياديس Strepsiade إبنه فيليبيديس Philippide، للتخلي عن الفروسية، والتوجه إلى مدرسة الفلاسفة (Philosophoir) حيث توجد نفوس حكيمة تُعَلِّم، إذا ما منحناها المال،كيف نربح القضايا العادلة أو الباطلة. فهم يقولون إن هناك حجتين: قوية وضعيفة (Raisonnements : le faible et le fort)، بواسطة الحجة الأضعف نربح القضايا الباطلة، (مثل قضايا الديون التي تراكمت على ستريبسياديس Strepsiade) **Aristophane**, ***Les nyées***, in ***Théatre complet I***, trad. M. - J Alfonsi, Flammarion (1966), 2014, PP 156 -157.

لكن سحر السوفسطائية سينقلب على الأب حينما سيعتمد الإبن على الحجة الأضعف في تبرير ضربه لأبيه P. 210 sqq .لكن أرسطوفان يخلط بين السوفسطائيين وسقراط حينما يجعله واحدا منهم،لكن ذلك يعطينا صورة عن موقف مناقض للسوفسطائية،ليس فقط من جهة الفلاسفة لكن حتى من جهة كتاب الكوميديا.

2 - **Anonyme**, ***Discours doubles (Dissoi logoi)***, tr. L.-A. Dorion, in ***les sophists***, **T.II**, Mauro Bonnazzi. L. Brisoon et al, GF(Flammarion), 2009, §1,§2, (P. 131-132-135)

للأبقـار وأخـرى للـكلاب[1]. فالإسـتراتيجية السفسـطائية تمنحنـا، حينـما نكـون أمـام خصم، طريقتـين راديكاليتين: تقوم الأولى عـلى قلب الحجة ضـد الخصـم نفسـه، تحويلهـا ضـده، بـأن نبـين لـه تناقضه مـع حجته، وأن نكشـف لـه في الحالـة الثانيـة أنه قد صـار بذلك يكـون متوافقا مع دعوانـا. الحالـة الأولى تسـمى قلبـا (Retournement)، والثانيـة تسـمى مناقضة (التي لا وجود لخطاب سـياسي بدونها)، وتعتمد على السـخرية والدعابـة (Humour, Ironie)، (كمثـال الموت والمرض في نص الخطابات المزدوجـة (Dissoi logoi). وفي ذلـك نقيض لما ينافح عنه سـقراط حينما يقـول مثـلا أن كل (رجـل أو امـرأة) يتمتـع بطبيعـة أخلاقيـة لابـد أن يكـون سـعيدا، أمـا الكائـن الجائـر والخبيـث فيكـون دومـا تعيسـا[2].

لقـد أدرك تيتـاوس (Théétète) أن السفسـطائي السـاخر دائـم التحـول، وكأنـه مَسْخٌ[3]، لا طبيعـة ثابتـة ولا ماهية لـه، وبالتالي يصعب تعريفـه أو تحديـده بدقة. بينما «تقول الفلسـفة نفس الشيء ولا تحيد عـما تثبتـه»[4] يقول سـقراط، لأنه، عـوض الحقيقة، لا يُعلِّم السفسـطائي سـوى السـيمولاكرات، فهـو يعمـل داخل الجنـس الخيالي والـذي يخلق صـورا، ويشـتغل بمسـتوى فـن (تقنيـة) الأوهـام والتخيلات[5]، لأنـه يقول إن مشـكل معرفـة مـن معـه الحـق أمر بليـد وكريه، متى كان المشـكل الحقيقـي هـو مـن ينتـصر[6] في الجـدال (أو المناظـرة). ومـا ذاك إلا لأن

1 - ***Protagoras*** (ou les sophistes), in (***Protagoras, Ethydème, Gorgias***…) trad. E. Chambry,(Garnier Flammarion), 1967, 334a-b

2 -***Gorgias***, tr. M. Canto-Sperber, Flammarion, 1993, 470e

3 -***Le Sophiste***, in (Sophiste, Politique, philèbe…), tr. E. Chambry, Garnier-Flammarion, 1969, 231c

4 - ***Gorgias,*** 482b

5 - Ibid. 236b, 239c-d, 268c-d

6 - **Jean-françois Lyotard, *La logique qu'il nous faut, Cours sur Nietzsche et les sophistes***, Op. Cit. (07-02-1975)

غاية السفسطائيون لم تتعدى سوى تأثير دعواهم على المتلقي، هذا الجمهور الحاضر الآن، فكثير من الناس تمكنوا من النجاح في التأثير على الآخرين دون أن تكون قضيتهم عادلة وعلى حق. لذلك فإن عمل الخطاب ليس هو الحجاج العقلاني (الإفحام)، بل التأثير (Persuasion)، يعني انتاج آثار وانفعالات لدى المستمع، ومن تم لا نبحث عن الحقيقي، لأنه غير مفيد ونافع، وبهذا تعبِّر السفسطائية عن فن وتقنية، لم لا وقد أخذ الخطباء والسفسطائيون عن كاليوب Calliope (إلهة الخطابة) «التحدث بشكل جيد»[1] والكلام الذي يؤثر (ويدغدغ المشاعر).

وبقدر ما تقول النظرية بالنظام فإن السخرية تعارضها بمفهوم الاعتباطية، وإذا كانت النظريات تتحدث عن نواميس (No-moi) فإن النقد يجيب بالدعوة إلى الفيزيس (Physis)، وإذا كان الأقدمون يقولون بالكوسموس، أي النظام، فإن الساخر يرد بالقول إنه يمكن للكوسموس أن يكون هناك حيث لا نكون، في الكون، لكن أينما نحضر نحن الكائنات البشرية، فإنه من الأفضل الحديث عن الكاووس (Chaos). إن النظرية تطمح نحو السامي، أما السخرية فإنها تنظر للعبثي. لا تنظر المثالية إلا إلى الحقيقي والجميل والخير فقط، بينما تهتم السخرية/الدعابة بشكل حر بما هو ملتو، ومعوج، حتى أضحى الحديث عن الحقير ذا قيمة. وإذا كانت تطالب النظرية بأن «تعرض الحقيقة في شكل استدلالي (حجاجي، تماسك منطقي) فإن النقد الأصيل يعرف إمكانيات التعبير عن الحقيقة حركيا وتشريحيا وعفويا». فلا يجب علينا أن ننظر إلى حياتنا من أعين الطير المحلقة أو بأعين الآلهة غير المكترثة التي تنظر من

1 - *Phèdre*, tr. L.Brisson, Flammarion, 2012, 259d

كوكب آخر، يكفي أن نعرف أن الفلسفة الساخرة تحثنا على أن نرفض مغادرة جلدنا. لذا فالخطابات النظرية التي تتحدث عن الفرد أو الجماعة لا تستنفدهما، فلا شيء ينجم أو يخرج عن التجاور البسيط بين النظرية والممارسة. فحينما تحدث ماركس في الأطروحة الحادية عشرة عن فيورباخ «الفلاسفة أولوا العالم عوض تغييره» (أي أن العالم صار فلسفةً، والفلسفةُ صارت عَالَـما) فإن هذا التوازن بين النظري والعملي يصطدم بالاندفاع الكلبي، فلا يمكن لديوجين أن يكف عن الضحك وهو ينظر إلى الطريق الذي يسير فيه ماركس في تجارة النظرية الكبرى.

يمكن العثور على تاريخ لهذا الاندفاع الكلبي الذي صار فنا وعلما مرحا في الأرشيفات أو مشتتا في الآداب، بل حتى التقاليد صارت غنية به: كالتقليد الصامت الذي يوجد في المسكن، والكنائس والأديرة والمدارس، بل حتى في الفكر الشعبي غير المدروس، حينما يكتم صوت الأغلبية صوت الأقلية. حيث تقاوم هذه الأخيرة بالصمت، الذي يدل عند سلوتردايك، على الحرية وليس فقط على عدم القدرة على الكلام، إنه تبصر وبساطة وليس مجرد قمع أو بلاهة. لهذا يمكن التمييز بين نوعين من العلاقة مع الكلام، بين النفي أو السلب والفقدان أو النقص (négation et privation)[1]»، أي بين القدرة على عدم الكلام وعدم القدرة على الكلام، هذه نقص وتلك سلب، ففي الأول نقص من خارج اللغة، الثاني نقص في اللغة ذاتها). أما هذا الصمت فهو اختياري ولأنه كذلك فهو ساخر.وهناك أيضا تقليد ساخر أوروبي كبير الذي يتجسد في حرية الفن، والكرنفال، والمنزع النقدي كما يمكن تلمسه في الفعل والممارسة في فطنة الناس بمصلحة

1 - ***De l'interprétation***, 21 b-12-17, trad.J.Tricot

الحيـاة واقتنـاص الفـرص، وذلك فعـل مقاومة يتكرر ويوجـد في طبيعة الأشـياء. إذ لا يكـون «فـن الممكـن» فقـط مـا يجـب عـلى رجـل الدولـة (ولمـا لا نقـول سـيدة الدولة؟!) التحكم فيـه، وإنما هو الفـن الذي يخرج أيضـا مـن محاولـة النـاس بفطنـة ويقظة الحفـاظ على الحيـاة كفرصة.

يمسي بذلك البعد السـاخر -الجدالي- الاسـتيقي في تاريخ المعرفة مهـما، لأنـه «جـدل متحرك» بـه يصير للمبادئ جسـد، وتدخـل المقاومة جريـان التفكـير الاجتماعـي المنظـم: فحيـاة العنـصر الفـردي لا تقبـل التعبـير عنهـا نظريـا، لأن الأفـراد يلمسـونها حدسـيا، ولأن حياتهـم لا تتطابـق ولا تتماهـى ببسـاطة مـع بعضها البعض، لذلـك تحدث أدورنو عن اللاتطابق في مقابل الوحدة، في **الجدل السـلبي**. فالحياة «الوحدية» الفرديـة هـي التـي تسـمح للأفـراد بضـمان وجودهـم عبر الانفـلات من الأنظمـة، بـأن يتلاعبـوا بالقوانـين بتفكيـك سـاخر لهـا. تكـون المعرفـة الكلبيـة في الأخـير شـكل مـن الصراع ضـد المعرفة، شـكل من التنسـيب (relativization)[1]، والمعالجـة سـاخرة، الإنهـمام والاسـتثناء، إنهـا بمثابـة جـواب عـلى الذيـن يريـدون العيش خارج هيمنة النسـق بعـد أن عانوا مـن عنـف النظريـات والإيديولوجيات. وتمثـل «النظريـة النقدية» عند سـلوتردايك محاولـة للحفـاظ عـلى الحيـاة خـارج التجريـد الخاطـئ وجـبروت النظريـات الوضعيـة والأنسـاق الجامدة.

4 - تجربة الفيلسوف

إن هـذا البعـد مـن اللاتطابـق واللاتماهي مع العام والمشـترك، مع القواعـد والمبـادئ المدجنـة، مـع القوانـين والقيم الموروثـة، ضروري لكل تفكـير يقـاوم كل شيء حتـى نفسـه. «فالتفـكك والتـشرذم والشـمولية

1 - **Peter Sloterdijk** ; ***Critic of Cynical Reason*** ; P.292

وإعـادة التركيـب كتجربة وجوديـة يعد شرطا للتفكـير والكتابة، فبدون هـذا المحـرك الوجـودي قـد تكـون الفلسـفة قضيـة فارغـة»[1]، مجـرد اسـتمرار لوهـم الوحـدة مـع الـذات ومـع العـالم. الفيلسـوف كاتـب، وإن كانـت تتحـدث «النظريـة المعـاصرة في الأدب ووسـائل الاتصـال عـن الكاتـب كآلـة للكتابـة العصبيـة وذلـك يتعلـق أحيانـا بالتجربـة التـي لنـا عـن أنفسـنا حينـما نكـون في وضعيـة الكاتب»، فسـلوتردايك يفضـل أن يقـارن نفسـه «بآلـة البيانـو التـي تـشرع في العـزف لوحدها فجـأة، أي بيانـو آلي يعـبر عـن روح العـصر»، ليضيف: «أسـجل بسـهولة الأجـواء المحيطـة بي لكنني أنتقـي بصرامة»[2].لكي لا تتحول الفلسـفة إلى مجـرد سرد لانطباعـات وأحـداث وجـماع انفعـالات غـير مدركـة لذاتهـا كانفعـالات. «أعـرف الفيلسـوف، يقـول سـلوتردايك، كإنسـان بـدون وسـائل دفـاع أمـام رؤى الأحـداث الكبرى، وأميـل للفكرة التـي تقول إن النـاس هـم مخلوقات الذين بمجرد ما أن يشرعوا في التفكير إلا ويصيرون رهائـن التيـمات الكـبرى، وبمجـرد مـا أن نفتـح دماغنـا نكتشـف أننـا صرنـا رهائـن المشـاكل التـي تقودنا نحو مـكان آخر»[3]. لذلـك يكون على الفيلسـوف ابـداع وخلـق اسـتراتيجيات تنتقـد مـا يثيرهـا مـن مشـاكل عـوض الانغـماس في نظريـات وأنسـاق منفصلـة عـن أحداثنـا ولا تقـدم أجوبـة عـلى مـا نحـن عليـه. «إن الفلسـفة اليـوم هـي فـن بنـاء علاقـة مبـاشرة مـع العُقد الكـبرى (Supercomplexités) حيـث يكفي أن يصير (الفيلسـوف) موجـودا أمـام القضايـا الكـبرى، «مـن بينها تحريـر الأفراد مـن البنيـة الضيقة للرغبـات والاسـتيهامات، ومن تشـكيلات هوياتهم الإقليميـة والوطنيـة» خصوصـا «أننـا انتقلنـا مـن أفـق عـالم إنسـانوي

1 - **Peter Sloterdijk** ; ***Ni Soleil, ni la mort*** ; Fayard, 2003, P.08

2 - Ibid. P.18

3 - Ibid. P. 31-32

ووطنـي إلى أفـق ايكولوجـي وعولمـي»[1] لا يمكـن لنظريـات ذات منـزع إنسـانوي وطوبـاوي أن تجيـب عـن مفارقاتـه وهمومـه ونتائجـه، فـما يجعـل الفلسـفة استثنائية هـو أنهـا تكشـف «الاقصـاء الـذاتي لغالبية النـاس عـما هـو جيـد لهم-بالمبالغـة في تقسـيم الوجـود في المجتمع إلى فئـات وجماعـات، إنها «تخلـق اليقظة المطلوبة ضد هـذه الاقصاءات»[2]، لـكي نحسـم ونتـداول في شـأنها، وبذلـك تصبـح الفلسـفة مبالغـة محمـودة في طلـب الفرصـة «لمراجعـة شـاملة للاختيـارات وتقـرر ضـد النفـي والاقصـاء»، وحـين تركـز كفايـة عـلى هـذه المهمـة، آنـذاك «أيضا تعلـن عـن ذاتهـا كيقظـة، وكرفـض للأكاديميـة والنخبويـة التـي ورثهـا التفكـير الفلسـفي منـذ أفلاطـون والـذي امتـد إلى المدرسـة والطليعيين في العصـور الراهنـة»[3]. كفكر لا ينشـغل بشيء، سـوى برفاهيـة النظرية وتـرف النسـق، ومراكمـة النصـوص والأعمال التي تحـاور بعضها البعض فتتشـاكل وتحـاكي إحداهـا الأخـرى دون أن تجـادل العـالم والتقنيـة.

1 - Ibid. P33

2 - **Peter Sloterdijk ;** ***Spheres : Bubbles microspherology,*** Semiotext(e), 2011, Introduction, P.11 sqq

3 - Ibid. P.09

المدينة المعاصرة
وسؤال العزلة

**«لا تحلـم كل حقبة بالحقبـة اللاحقة عليها فقط:
بـل، وهـي تحلـم بهـا، فإنهـا تميـل أيضا صـوب ما
يجعلهـا تصحو».**

فالتر بنيامين[1].

انشـغلت كثـير مـن الدراسـات المعـاصرة بقضيـة تقـدم المـدن وتطورهـا مثلـما اهتمـت بقضايـا البيئـة[2]، في وقـت يتزايـد فيـه الوعي بالحاجـة إلى تنميـة اقتصاديـة وحضريـة أكـثر احترامـا للبيئـة وأكـثر توازنـا مـن الناحيـة الاجتماعيـة، ورأت أنـه عـلى عاتقهـا التفكـير في ضرورة العثـور عـلى نمـوذج أقـل تكلفـة في مجـال الطاقـة، وخلـق مـدن مسـؤولة تجـاه الأجيـال القادمـة. كـما أنهـا دعـت إلى تبنـي زاويـة نظر أخـرى للاقتصـاد والتخطيـط الحـضري، والعمـل والاسـتهلاك والترفيـه وغيره. وانصرفـت أخـرى مـن الدراسـات إلى الناحية الاقتصاديـة[3] للمدن، مثـل تمركـز الـشركات الكـبرى، الـذي وإن لم يكـن في المراكـز الحضريـة

1 - Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXe siècle*, In Œu*vres*, T III, Gallimard, Paris, 2000, P. 66

2 - Paquot, Thierry ; Younès, Chris (dir.), *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, La Découverte, Paris, 2010

3 - Clément Douglas, *Théories économiques de la ville*, In L'Économie politique, 2005/3 (no 27), P.82-97

الكـبرى فعـلى الأقل في ضواحيها؛ ونتائج المنافسـة الشـديدة الاقتصادية في الازدحـام المـروري والاكتظـاظ السـكاني والتلوث...لكـن، ورغم القيمة الكـبرى لهـذه الأبحـاث، إلا أنـه لا يجـب، في اعتقادنـا، الفصـل بـين الأثر البيئـي والاقتصـادي عن الأثـر الأخلاقي والاجتماعي لهـذا التحول المهول عـلى الأفـراد والجماعـات. ومنـه سـنحاول تتبـع هـذا الأثـر الأخلاقـي والاجتماعـي، مـن زاويـة نظر فلسـفية ومعمارية، متسـائلين عن سـبب عـدم قـدرة التطور الحـضري، الذي يعـد بآمال الرفاهية والسـعادة لكل الأفـراد والجماعـات، عـن منع الوجه السـلبي لهذا التقـدم والذي يتجلى في الانتشـار المفـرط للإحسـاس بالعزلـة الـذي صار يهيمـن عـلى الحياة داخـل المـدن الكـبرى، بـل وتعظيـم لقيمـة الفردانيـة وتبجيلهـا؟ لكن، ومـن جهـة أخـرى، ألا تخفـي هـذه الرؤيـة النقديـة، في العمـق، شـعورا بالحنـين إلى فـترة بـات مـن الـلازم الوعـي بنهايتهـا وصار مـن الضروري قبـول أن كل هـذا التقـدم أو التطـور مـن تاريـخ الانسـانية لا يمكـن اسـتبداله، في ظـل نزعـة محافظـة، بالاشـتياق إلى أنمـاط حيـاة انتهـت؟

1 - المدينة والفرد

يرسـم جورج سـيمل، مثل كثير من المفكرين والفلاسـفة والعلماء والأدبـاء الذين عايشـوا التحـولات الحضرية الكبرى نهاية القرن التاسـع عـشر وبدايـة القـرن العشريـن، في مـدن مثـل باريـس وبرلـين وميونيخ، صـورة قاتمـة نوعا مـا عن طبيعة الحيـاة في المدن الكـبرى الجديدة، وإن كان يقـول إن مهمتـه ليسـت هي أن يـبرر أو يحكم بالسـلب على هذه التحـولات، وإنمـا أن يفهمهـا[1]. ويـرى أن المشـاكل الأكثر عمقـا في الحياة الحديثـة سـببها زعـم الفـرد قدرتـه على تأكيـد اسـتقلاليته وخصوصية

1 - Simmel, Georg, *Philosophie de la modernité, la femme, la ville, l'individualisme*, Payot, Paris, 1989, P. 252

وجوده، أي أن يعلي من شأن تفرده، ضد أشكال الإفراط والمبالغة في التحكم والهيمنة التي ميزت طبيعة سلطة المجتمع والإرث التاريخي (من أخلاق وقيم ومبادئ) والثقافة والتقنية[1]. وينجم عن هذا التحول أن صار الأفراد يعيشون في المدينة الكبيرة حدة وشدة عصبية ونفسية، تتعاظم وتتفاقم كل يوم، يولدها التبدل السريع والدائم للانطباعات الخارجية والداخلية، أي أحاسيس تتغير بكثرة وتعدد مجالات الحياة مهنية واجتماعية، حيث يجد الفرد نفسه موزعا بين عدة انشغالات تتطلب منه تركيزا أكبر وتنظيما صارما للزمن، لذلك فإيقاع المدن الكبرى يختلف عن إيقاع المدن الصغرى والقرى حيث يكون الإيقاع أكثر بطئا، رتيبا ومألوفا. وهكذا يؤثر اختلاف الفضاء والمجال على الحياة النفسية[2].

يبدو أيضا أن هذا الإيقاع السريع هو إيقاع فرضته روح العصر التي هي روح حسابية، نموذجها العلوم الطبيعية التي حققت نجاحات باهرة علميا بالاستعانة بالتجربة والنمذجة الرياضية، التي قلما تترك مكانا للصدفة وللعرضي وللعشوائي، ودخل تبعا لذلك الحياةَ الاقتصادُ النقديُّ وحوَّل القيم الكيفية إلى قيم كمية[3]. والسمة الأهم والأخطر في المدن الكبرى، في ظل هذه التحولات الكيفية، هي الشعور بالإنهاك عند سكانها، بل حتى حياة المتعة، التي تعد وسيلة للتخلص منه، حينما تكون مفرطة تجعل الفرد منهكا لأنها تستثير الأعصاب إلى حدها المفرط[4]. لا يخفى إذن في هذا النقد الذي يقدمه سيمل هنا استباقا لكثير من النصوص

1 - Ibid. P. 233

2 - Ibid. P. 234-235

3 - Ibid. P. 237

4 - Ibid. P. 239

والمـدارس الفلسـفية، خصوصـا في ألمانيـا (هايدغـر، شـبنكلر Spen-gler، نيتشـه، فيـبر، مدرسـة فرانكفـورت...)، التـي سـينصب تفكيرهـا عـلى نقـد التحـولات الأخلاقيـة والسياسـية والاقتصاديـة في المجتمعات الاسـتهلاكية والصناعيـة المعـاصرة[1]. وقـد تراوحـت أفكارهـا بـين نزعـة

---

1 - إسـتغرب مشـيل سـير كيـف أحـصى ذات يـوم في سـاحة الباسـتيل إثنتـين وتسـعين كلمـة إنجليزيـة مقابـل كل عشريـن كلمـة فرنسـية عـلى الجـدران. وكان معـه زميـل أمريـكي قـال لـه: "لا أريـد أن تحـدث مثـل هـذه الكارثـة لبلـدي». ويـرى سـير أيضـا أن السـبب في إختفـاء اللهجـات واللغـات المحليـة، في فرنسـا خصوصـا، لا يعـود إلى إنتشـار المدرسـة وإنما يعود قبل كل شيء إلى إختفاء سـكان القرى، حيث كان يشـكل القرويـون 70% مـن السـكان الفرنسـيين سـنة 1900، أمـا سـنة 2000 فقـد انخفـض الرقـم إلى 2.3%. ولكـن هنـاك عنـصرًا آخـر للتفسـير، لا يقـل أهميـة عـن ذلـك: اللغة الحقيقيـة لا تكـون حيـة إلا مـن خـلال مـتن معـين، أي معجـم معـين، حينـما تختفـي ظروفـه (اختفـاء المهـن والوسـط الاجتماعـي والبيئـي) ينقـرض.

- Cf. Serres, Michel et Polacco, Michel, *défense et illustration de la langue française aujourd'hui*, Le Pommier, Paris, 2018, P. 46 sq

ويضيـف في كتابـه الشـهير «Petite poucette» أن غالبيـة البـشر عـلى الكوكـب سـنة 1900 يعملـون في الحـرث والرعـي؛ أمـا في عـام 2011 فلـم يكـن لـدى فرنسـا سـوى واحـد في المائـة مـن المزارعـين، وهـذا بـلا شـك أحـد أكـبر التمزقـات في التاريـخ منـذ العـصر الحجـري الحديـث، فتغـيرت ثقافاتنـا فجـأة، حيـث لم يعـد يعيـش الشـخص بصحبـة الحيوانـات، ولم يعـد يسـكن نفـس الأرض، ولم يعـد لديـه نفـس العلاقـة مـع العـالم، ولم يعـد معجبـا بالطبيعـة إلا حينـما يتعلـق الأمـر بالترفيه أو السـياحة. وصار يعيـش في المدينـة، بينـما كان أكـثر مـن نصـف أسـلافه يسـكنون الحقـول. وبينـما كان أسـلافنا يجتمعـون في فصـول دراسـية أو قاعـات محـاضرات وهـم متجانسـين ثقافيـاً، فإننـا صرنـا نـدرس اليـوم ضمـن مجموعـة تتعايـش فيهـا الآن عـدة ديانـات ولغـات وأصـول وعـادات. لم يعـد لأجيالنـا العـالم الفيزيـائي نفسـه، كـما لم يعـد لدينـا العـالم البشري نفسـه. ويتسـاءل مشـيل سـير، بالنسـبة إلى هذه الأجيال، أي أدب سـيتذوقونه وأي تاريـخ سـيفهمونه، وكيـف يمكنهـم أن يكونـوا سـعداء دون أن يجربـوا الريـف والحيوانـات الأليفـة وحصـاد الصيـف، ويتعرفـوا عـلى تاريـخ الصراعـات، والحـروب والمجاعـات...و»دون أن يختـبروا، في المعانـاة، الحاجـة الملحـة للأخـلاق؟»

- Cf. Serres, Michel, *Petite Poucette*, Le pommier, Paris, 2012, P. 37sq

واقعية أو تشاؤمية، تنظر بحذر لانحطاط محتم أو تدفع باتجاه البحث عن حلول فكرية وسياسية، بل وجمالية أحيانا، لما يهدد الإنسان في عصورنا الراهنة.

يبقى، تبعا لذلك، أهم شيء في قراءة سيمل، ونحن نتحدث عن تحولات القيم، هو «التحفظ»[1] الذي غدا يميز العلاقات بين سكان المدن الكبرى، ففي المدن الصغرى وفي القرى نجد الناس تعرف تقريبا بعضها البعض في ظل علاقات مباشرة، أما في مدننا المعاصرة فالأفراد صاروا ذرات متناثرة، في إطار مناخ نفسي يبرر إحساسا بالريب والحذر من الأشخاص الذين نقابلهم في سياق مؤقت من الحياة، لذلك لا يعرف الناس جيرانهم مثلا وهم من تم بلا مشاعر ومتبلدي الإحساس في أعين سكان المدن الصغرى. ولا يتوقف الحذر عند كونه لا مبالاة أو نفور خفيف حسب سيمل، بل عداء وتنافر متبادل، والذي، في أي فرصة معينة، سيتحول على الفور إلى كراهية وقتال[2]. ومنه يمكن الإقرار بأن تراجع التعاطف وانكفاء الأفراد على ذواتهم وصعوبة الاحساس بالمودة بين قاطني المدن الكبرى يؤذن بانفجار عاطفي تكون الذات قد ملأت هذا الفراغ برهاب متعدد الأشكال من الآخر، الذي ليس آخرا إلا لأنه يهدد كياني في كل لحظة.

ربما يكفي القول إن المدن الكبرى هي في الأصل مسرح لثقافة ونمط وجود جديد يتجاهل كل ما هو شخصي، ولا ينبني مطلقا على علاقات بين-شخصية، فالبنايات والمؤسسات بمختلف وظائفها والراحة التي تعد بها الثورة التقنية وخلقها لفضاءات وأنماط غير مسبوقة من الحياة الاجتماعية ولمؤسسات اقتصادية وسياسية بل وحتى اجتماعية

1 - La réserve

2 - Simmel, *Philosophie de la modernité*, P. 242

(تعليمية أو إعلامية) لا-شخصية[1] لا يمكن للشخص أن يواجهها[2]، فلا أحد له القدرة اليوم أفرادا أو جماعات على مجاراة الإيقاع السريع للتحولات التكنلوجية الكونية اليوم، تحت ضغط عولمة متزايدة للاقتصاد والثقافة، سواء أكان عضوا في مؤسسة أو مجرد مرتفق.

يصف بعض المتخصصين ذلك بأنه عنوان أزمة أشمل، فهذا مثلا هنري لوفيبر متسائلا عن أهم الأزمات التي نعيشها فيقول إنها الأزمة الحضرية، لأنها ببساطة تطور للأزمة الصناعية، حيث أدى النمو الكمي-الصناعي إلى تحول ونمو كيفي-حضري. لكن ما يعاب على مثل هذا التحليل، والذي يتبنى رؤية ماركسية مهمة لكنها ليست كافية، هو أنه يعتقد أن الفروق البارزة بين المركز والهامش في المجال الحضري إنما هي إعادة إنتاج للتمايزات الطبقية، وأن المجال الحضري «يتشكل ويتملك من لدن جماعة تبعا لضروراتها وحاجاتها وأخلاقها وإستثيقاها، يعني تبعا لإيديولوجيتها»[3]. وبهذا ينصب التحليل هنا على الطبقات والجماعات أكثر مما ينتبه لأثر التحولات الحضرية على الأفراد خصوصا، أي أولئك الأفراد الذين تحرروا من الروابط التاريخية التي تربطهم بالجماعة، فقد توقف الناس، بعد التحول الايديولوجي الليبرالي ومع الرومانسية بسبب تقسيم العمل....الخ، عن البحث عن «الكائن البشري الكوني» الذي اعتقد أنه يوجد في صميم كل فرد على حدة، بل صارت منيتهم العثور على السمة الوحيدة المتفردة، لكل واحد، والتي لا يمكن مقارنتها كيفيا، وهي قيمة العصر الحالي[4]. وإن كان هناك من الضروري الحديث عن

1 - impersonnel

2 - Ibid. P. 250

3 - Lefebvre, Henri, *Espace et politique*, Economica, Paris, 2000, P. 74

4 - Simmel. *Philosophie de la modernité*, P. 251-252

إيديولوجيا جديدة فهي إيديولوجيا التفرد هذه.

2 - المدينة والعزلة

ومن هذا المنظور تظهر المدينة الكبيرة كمكان للتفرد، بل حتى في الأسرة نفسها تحول الأفراد إلى ذرات منفصلة، هاجسها هو إثبات وجودها، لأن المدينة الكبيرة تثير فيهم مثل هذا الإحساس ضد كثافة سكانية ساحقة، لذلك لا ينشغل الفرد ولا يتأثر بفقدان التجانس في داخل الجماعة نفسها، حيث لكل ساكن في المدينة بعد ذلك أن يحرر نفسه من قيم مجموعته التي ينتمي إليها، لتأكيد شكل من أشكال الاستقلال الذاتي. ومن الملاحظ أن هذا التفرد يتميز بعملية متناقضة تقوم على تأكيد الشخصية الفردية وافتراض أنها لها الحق مثلها مثل الآخرين (في إطار إحساس بالمساواة) بأن تكون لها ذات خاصة. وفي الأخير تفجر المدن الكبيرة في الفرد اللامبالاة اتجاه الجماعة، وتظهر بالتالي كمكان للغرابة والمجهولية[1]. يتعلق الأمر في الأخير بتطور لنسيج حضري وليس لنسيج إنساني.

يجب ربما، بعيدًا عن هذه النظرة الحنينية التي ترثي اندثار أسلوب حياة وظهور نوع جديد من العلاقات الخاصة بالمدينة الكبيرة، أن نتحدث عن طغيان الحميمي الذي أدى إلى اختفاء، شيئا فشيئا، الإنسان المنشغل بالشأن العام، لأنه يرى أن أصالته في انفصاله وابتعاده عن سمك النسيج الاجتماعي[2]، لأن ذلك يمنع تعزيز روابط الانتماء الأصيلة وخلق جماعات اجتماعية تتقاسم الفضاء نفسه. ومهما كانت مكانة الذات وتحررها من سطوة الجماعة، ومهما كانت قيمة التحليلات التي تمدح، عند باشلار مثلا، قيمة الشساعة

1 - L'anonymat

2 - Cf. Sennett, Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, Seuil, Paris, 1995

الحميمية[1]، التي نحياها في عزلة وتأمل وفي سكون في عمقه حركة في كل الأكوان، إلا أنه لا يمكن لـ«شساعة جوانية» أن تنقل لنا العالم كما يراه الآخرون، مثلما يغدو صعبا، إن لم يكن مستحيلا، على الفرد أن يجد رابطا بين امتداد العالم والفضاء الداخلي إلا إن كان شاعرا يصل (مثل بودلير وريلكه الذين يمدحهما باشلار) بين عالمين يبدوان متنافرين في عزلة مصطنعة.

لقد صارت باريس لأول مرة مثلا، مع بودلير، موضوع تعبير شعري يكشف عن حالات نفسية فريدة. بودلير الذي امتلك، حسب بنيامين، عبقرية تغذيها كآبة، لذلك هي عبقرية استعارية، تصور نمطا جديدا من العلاقة مع فضاء حضري جديد. لقد كانت نظرته نظرة الفنان المتسكع[2]، يخرج من منزله لكنه يرى نفسه ومسكنه في كل مكان، حر من كل روابط، بينما يحاول بهذا النمط من الحياة التمويه على الإحساس بالأسى الذي يهدد ساكن المدن الكبرى. لكنه يقف، بما هو فنان دائم التجوال، دائما على «باب المدينة الكبيرة وعلى باب الطبقة البورجوازية»، ولا يلج لأي منهما، ولم تتمكن أي واحدة منهما من أن تخضعه، لأنه لا يسكن ولا ينتمي لأي واحدة منهما. إنه يبحث عن ملجأ وسط الحشد. وقوة شعر بودلير تنجم عن باتوس التمرد الذي يتولد في الجماعات لذلك فهو يصطف إلى جانب الفئات التي تنفر من الحياة الاجتماعية وشعره عن باريس يظهرها مدينة قد ابتلعت، مغمورة وتحتانية وجوفية، وهي عناصر باطنية أثرت على عمله الشعري»[3]. وهذه المدن الجديدة تخفي وتضمر أكثر مما تعلن وتظهر، لذلك يعود الشاعر لجوانيته باحثا

---

1 - Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1961, P.168-190

2 - Flâneur

3 - Benjamin, Walter, *Paris capitale du XIXe siècle*, P. 59-60

عـن عـالم مفقـود هيمنـت عليـه الآلـة والضجيـج والمعامـل والتفـاف الحشـود في مسـاكن زحفـت عـلى الحقـول والغابـات والأنهار.

يقول بودلير في قصيدة «البجعة»:

«لم يعد لباريس القديمة وجود (يتغير شكل مدينة

بسرعة، وأسفاه!، أكثر مما يتبدل قلب إنسان)[1]».

تثير القصيدة فكرة التبدل (أو المسـخ[2])، أي انمسـاخ مدينة لم يعد يعرفهـا الشـاعر. فقـد كتبـت القصيدة في الوقـت الذي بدأ فيـه البارون أوسـمان Haussmann (محافـظ المدينـة آنـذاك) في تجديـد باريـس، وهـو عمـل اسـتمر مـن 1853 إلى 1870، وقـد أهـدى بودلـير القصيـدة إلى فيكتـور هيغـو الـذي كان في المنفـى آنـذاك، لتعلـن انزعـاج الشـاعر مـن كل التغـيرات التـي تحدث في باريـس، ولتدل عـلى صعوبة أن ينسى الشـاعر مدينتـه القديمـة، وهو يشـبه في ذلك طائر البجعـة، حيث كلما غـير مكانـه الطبيعـي إلا ويعـسر عليـه الانسـجام مـع البيئـة الجديدة. يمكـن فهـم المشـقة التـي نحس بهـا في تقبل تحـولات الفضـاء الحضري في أنهـا نتيجـة عـن إحسـاس بأن هـذا الفضاء قـد تخلى عـما كان عليه، فهـو علاقـات ومشـاعر قبـل أن يكـون مجـرد مـكان، إن الفضـاء، كـما يقـول باشـلار، هـو حالـة نفسـية. هكـذا حينـما يختفـي فضاء الشـاعر، الفضـاء الـذي ألفـه، فإنـه ينـزوي في فضـاء داخـلي، ينظـر إلى كل ما هو خارجـي عـلى أنـه مسخ لـشيء أصيـل، وبـه يعلـن الشـاعر هنـا ميـلاد

1 - « Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville
Change plus vite, hélas ! que le cœur d'un mortel)».
Poème : Le Cygne, In Baudelaire, Charles, *Les Fleurs Du Mal Et Autres Poèmes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

2 - La métamorphose

شخص ومواطن جديد انغمس اليوم في عالم افتراضي، في مدن افتراضية بعد أن لم يعد يعرف، بل قل لم يعد يهتم، بالفضاءات التي تحيط به، حتى ولو كان الفضاء القريب جدا منه الذي هو الأسرة.

لقد عملت المدينة -كما يقول فيلسوف ما بعد حداثي- منذ قرون وآلاف السنين على الحد من تأثير المسكن (دوموس[1] الذي كان يدل في روما القديمة على وحدة سكنية مكونة من أسرة واحدة) والجماعة، المدينة التي تطورت سياسيا من مدينة إمبريالية أو جمهورية، ثم اقتصاديا، أي المدينة بعد أن صارت مركز الأعمال الاقتصادية، والمدينة التي غدت اليوم ميكالوبوليس وانبسطت وامتدت على المدن والقرى المجاورة. وتمكنت في الأخير من تدجين «أرباب الأسر بالأجر، بالمواطنة المساواتية وحولتهم إلى ذاكرة إحصائية وإلى أرشيف، وتمت إعادة تنظيم الفضاء-الزمن[2]، بأن حددت تقسيما لزمن ومكان خاص للعمل وللعطل، للهو وللجد، بل حتى لحركة الجسد[3] أيضا. هناك إذن ثورة جديدة تنسحب فيها الحياة الأسرية

1 - Domus

2 - Lyotard, Jean-François *Domus et la mégapole*, in *L'inhumain, Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988, P.205

3 - المعمار هو فن الثبات (immobilité) لأن البنايات لا تتحرك، لكن انتقال وحركة الساكن والمار والمرتفق هو الذي يجعل البناية متحركة، حيث يخرج الفرد من منزله، من غرفته ومطبخه أو مكتبه ويتجول في الشارع في المدينة وهكذا، كما يقول لوكوربزيي «لا يغادره المعمار ولو لثانية واحدة... فالمعمار والمجال الحضري قد أثرا حقيقة على حركاته»، وفي كل ذلك كما يقول لوكوربزيي أيضا جمال أو قبح، سعادة أو تعاسة، ويسمى ذلك بتجوال معماري (promenade architec-turale)، فكلما كان الفضاء يستوعب حركاتنا فإنه يكون قابلا للسكن. إننا نغير بحركاتنا الفضاءات التي نلجها (معابد ومسارح ومنازل)، فقد خلقت الفضاءات وأُبدعت لكي تنسجم مع حركات بعينها. بل وهناك من الفضاءات التي تتغير أيضا بمجرد ما أن نلجها، فقد لاحظ دولوز أن «غرفة ما تتغير بمجرد ما أن يلجها فوكو»،

شيئا فشيئا، فتفتتت وتفككت بما هي نواة. الشيء الذي أدركته التراجيديا الإغريقية، مثلما حاول التحليل النفسي إعادة قراءتها عند سوفوكل وشكسبير[1]، ويتعلق الأمر بأزمات المنازل الإغريقية، وكيف يمكن للعواطف أن تنقلب إلى نقيضها. وظهر أن ما يهدد التوازن والسلم في الجماعة الأسرية، هو ما يهدد الجماعة السياسية برمتها، إنه خلل يأتي من شر متأصل جذري، وألم ينتعش دوما بخلق الاضطراب، فما يهدد المسكن هو شقاق وانشقاق[2]، ويقتل الألفة ألف انفصال وانفصال. تسارع، بسبب ذلك، كثير من المجتمعات المعاصرة الميكالوبوليسية إلى البحث عما يحفظ وئام أسرها لأن أي خلل بها يمكنه أن يمتد على المجتمع برمته، لذلك تعلن تشريعات وقوانين ليست بالضرورة في انسجام مع مبادئ الكونية، لتعتني صراحة أو ضمنا وتصون العرق من الاختلاط وترصد كل اضطراب وتتنبأ به وتحرس الأسر والمدن منه. لذلك لا يجب الاستغراب من الشخص الذي تم تدجينه من جديد في المدينة[3] حينما «يصيح وهو يقتل، بعد أن صار في السلطة : أنت لست من منزلي، فيأخذ الضيف رهينة، ويضطهد كل من يهاجر» [4]، فقد تمكنت المدينة المعاصرة اليوم من خلق شخصية انغلاقية يهيمن عليها رهاب الآخر. يعترف ليوتار بأنه لا يمكن للمسكن-الجماعة (المنعزلة على نفسها) أن يكون

وهو ربما من الناس الذين قال عنهم بنيامين إن «لهم هبة أن يغيروا المكان بمجرد ما أن يدخلوه»، وفي ذلك تكمن حرية الحركة والبعد العاطفي للمعمار.أنظر:

- Goetz, Benoît, *Promenades et gestes : l'art de la ville*, in *Art et philosophie, ville et architecture*, Chris Younès (sous la dir.), La découverte, Paris, P. 248sq

1 - Lyotard, *Domus et la mégapole*, op. cit, P. 207

2 - Stasis-seditio

3 - homo re-domesticus

4 - Ibid. P. 208

بديلا عن الميكالوبوليس، لكن هل يمكن التوقف عند صورة متشائمة تتوقع «نهاية زمن العيش المشترك والجماعة المتساكنة»، وتشكك في إن كان هذا الزمن موجودا بالفعل، أو أنه «لم يكن موجودا إلا كحلم، حلم طفل بمجرد ما أن يستيقظ يدمره باستيقاظه»[1]؟ ألم تخلق المدن الجديدة، مهما كانت مبررات تشييدها، في الأخير أنماطا من التمرد على تحكم الجماعة ومكنت الأفراد مما يجعلهم منفلتين من أي تدجين؟ أليست هذه المدن، إن تخلصت من الانغلاق ومن رهاب الآخر، هي الفرص الوحيدة التي يلتقي فيها البشر من الأصقاع والاتجاهات الأربع للعالم؟

إن العزلة تولد رهابا من الآخرين، وحينما تبالغ المدن في غلق قاطنيها في بنايات شاهقة ومراكز سكنية عملاقة وتفرض عليهم سلوكات معيارية[2]، فإنها تقتل روح المدينة، خصوصا أن الانغلاق، عند فيلسوف المدينة الفرنسي تييري باكو، لابد أن يلازمه إكراه، بعدِّهِمَا آليتان تتحكمان في نظام المدن الكبرى: العزل (أو الاحتجاز) ثم الإخضاع[3]. ساعد على ذلك أشكال جديدة في المعمار جعلت «العزلة معيارا: [أي] كيف يمكن الاحتماء من الآخرين؟ كيف يمكن أن نمنع وجودهم معنا؟ كيف يمكن الانعزال؟ [حيث] تصير البوابة والسياج والحاجز والجدار المليء بشظايا الزجاج غير قادر على تهدئة رهاب سكان خائفين يطالبون بمخبأ أو حتى بقبو ذهبي»[4]. قد يبدو أن مشاكل المدن الجديدة إذن ذات بعد معماري، أي مشكل فضاء، قبل

---

1 - Ibid. P. 213

2 - Paquot, Thierry, *Désastres urbains, Les villes meurent aussi*, La découverte, Paris, 2015, P. 169

3 - Enfermement, assujettissement

4 - Ibid. P. 171-172

أن تكـون مشـاكل إثيقيـة، مشـاكل مجـال منغلـق يصـد «الاختـلاط، في حـين أن هـذا هـو الذي يضمـن للمجتمع ثروته وتمدنـه وتنوعه الثقافي، وينطبـق الـشيء نفسـه عـلى الفـرد: فمـن خـلال انفتاحـه عـلى العـالم يسـاهم في صنـع العـالم وبالتـالي في خلـق كينونتـه»[1]. ومـع ذلـك يجـب الاعـتراف بـأن الانفصـال والعزلـة يثـير ويسـتهوي عديـد النـاس الذيـن يجـدون نعيـما في الاسـتقلال[2]، أي أن المشـكل أخلاقـي وقيمـي أيضـا، وليسـت العلاقـة بالفضـاء سـوى انعـكاس لهـذا الخـوف مـن الغريـب[3].

لقـد كتـب الـشيء الكثير عـن الخلـوة والتوحد، عن أسـبابها وعن فوائدهـا، لكـن ربمـا كان مـن الصعـب الوعـي بالمكانـة التـي يحتلهـا الفضـاء وكيـف تنشـأ عنـه مشـاعر الانزواء، فـلا يختلي الأفـراد إلا خلف أبـواب موصـدة بأقفـال على أحاسـيس، فللأسـيجة والأبواب قـوة رمزية

---

1 - Ibid. P. 174

2 - Ibid. P. 175

3 - يعـد الأجنبـي أو الغريـب، بالنسـبة إلى سـيمل، في المقـام الأول، نمطـا مـن الوجود: فهـو يسـتقر في مـكان مـا وينفصـل عنـه، لأنه مهاجـر يمر بـين البلدان لأسـباب طوعية أو قسريـة، فهـو شـكل مـن العلاقـة مـع المـكان ولكـن أيضـا صـورة مـن العلاقـات بين البـشر؛ كـما أنـه رمـز للصفـة الكوسـموبوليتية للمـدن الكـبرى التـي اسـتقبلت الملايين مـن النـاس الذيـن جذبتهـم مناطـق الإنتـاج الصناعـي؛ ومـن صفاتـه أيضـا أنـه يقـرر البقـاء في مـكان مـا لكـن بـدون أن يتخـلى عـن حريتـه في الحركـة، ويبقـى دائمـا هـو ذاك المسـافر المحتمـل؛ كـما أنـه يجـد نفسـه، بمـا هـو غريـب، في موقـف متناقـض، فهـو عضـو في الجماعـة مـن جهـة وخارجهـا في الآن نفسـه، وبتعبير سـيمل نفسـه هو «قريـب» و»بعيـد»، لذلـك فعلاقته مـع جماعة الأغلبيـة تتأرجح بين القرب والمسـافة. وقـد ألهمـت أفـكار سـيمل العديـد مـن المفكريـن المهمـين في القـرن العشريـن، مثـل حنـة أرنـدت Hannah Arendt وألبـير كامـي Albert Camus، حينـما صـار مفهـوم الغريـب محوريـا في الفكـر المعـاصر.

- Cf. Goerg Simmel, *Excursions sur l'Étranger* [1908], in *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. Paris, P.U.F, 2013, P. 663-668.

أكثر مما لها من قوة مادية، فالباب خط للدخول والخروج، ووسيلة للتواصل بين عالمين داخل وخارج، للوصل والفصل. تحفل كثير من القصص والأساطير بالأبواب، لأن ولوج باب يعني إما العزلة أو الأمن أو بحث عن سكينة وطمأنينة، والخروج يعني الطرد أو النفي أو الخوف. لماذا كثير من المدن (القديمة خصوصا) تملك أسوارا وبوابات ضخمة تفتح وتغلق تبعا لنظام زمني محدد؟ لأنها تجزء العالم إلى عالم الذات وعالم الآخر، عالم المدينة وعالم الطبيعة، عالم النظام وعالم الفوضى، عالم القانون وعالم التوحش...صحيح أن مدن العالم اليوم صارت تستعيض عن الأبواب المادية المعمارية بأبواب رمزية (نسميها سدودا أمنية: مراكز شرطة وجمارك على مداخل المدن)، لكن لا وجود لمدينة بدون باب ولا لمسكن بدون باب، ولا حتى لموقع إلكتروني بدون صفحة أولى تسمى بالفرنسية (بوابة[1])[2]، فأول ما يطالعنا ونحن ننتقل في مدننا اليوم كثرة الأبواب والنوافذ، باب للإقامة السكنية وثان للعمارة وثالث للشقة ورابع للغرفة الخاصة[3]، حيث يعتقد أن الفرد لا يمكنه أن يشعر بالأمان إلا بعد أن يغلق عليه باب منزله. كشفت تقارير[4] لجمعيات مغربية تنشط في مجال حقوق النساء

---

1 - Portail

2 - Paquot, Thierry, *Un philosophe en ville*, Infolio, Gollion (Suisse), 2011, P. 58

3 - «ربما لم يثر سؤال التسامح بعد عصر الأنوار وعن الحوار بين الثقافات والتبادل بين الشعوب أكثر مما أثير في بداية هذا القرن. ومع ذلك يلاحظ باكو تمدد الجدران بين الشعوب التي ليست فقط مادية بل رمزية أيضا، مثل الجدران الافتراضية في صفحات الويب التي تشترط «قنا» لتجاوز «الصفحة الأولى» .Ibdi.P.66، إنها تعبر عن خوف من المختلف، «حيث يعبر الجدار عن سوء فهم، عن فصل وتمييز».

- Ibid. P.71

4 - Cf. https://www.hespress.com/907889.html

تاريخ الزيارة: 15 - 09 - 2023

عـن ارتفـاع كبـير للعنف المبني عـلى النوع بزيادة بلغـت 31.6 في المائة خـلال فـترة الحجـر والطـوارئ الصحية، معنـاه أن الحياة خلـف الأبواب لا تضمـن سـلامة وأمـن الإنسـان. ومـع ذلـك لا يمكـن للمعـمار المعاصر، الـذي اكتشـف قيمـة الزجـاج الشـفافة، أن يدعـي أنـه قـدم مـا يكفـي لأمـن البـشر، لأن هـذه الشـفافية الزجاجيـة (كثـير مـن الضـوء وحضور أكـبر للعـالم الخارجـي في عـالم داخـلي مغلـق عـلى نفسـه)، لا تقينـا من التلصـص، حتـى وإن كان يعـرض هذا المعمار نفسـه كعلامة على الخفة وليونـة وسـهولة التواصـل[1]. لذلـك لا يمكـن تعويـض شـفافية جوانيـة بشـفافية برانيـة بـين أفراد يعيشـون وسـطا متنافرا تسـود فيـه علاقات الحـذر والريبـة، لذلـك لا يجـب أن ننـسى أن المعـمار تقنيـة وفـن سـام، لا يجـب تقليصـه إلى بعـده التقنـي دون روح جماليـة وأخلاقيـة تقوده وتوجهـه لـكي يهيـئ أفضل الظـروف لعيش-مشـترك، يصير فيـه الجميع ضيوفـا عـلى فضـاء يؤثثونـه بمشـاعرهم قبـل أن يملؤونـه بممتلكاتهم.

3 - المدينة بين التقدم المعماري والبعد الروحي

وضـع لوكوربزيـي عنوانا فرعيا لكتابه عـن «طريقة في التفكير في الهيكلـة الحضريـة» وهـو: «علاج المدينـة المريضة»[2]، الـذي كان ربما من الأجـدر أن يكـون هـو العنـوان الأول للكتـاب، وكأنـه يتنبـأ فعـلا بمصير المـدن الكـبرى تقنيـا وجماليـا وإثيقيـا، ليـس في الغـرب فقـط، بل حتى العـالم العـربي ودول العـالم الثالـث برمتها، حيث نعيش مشـاكل انفجار ديموغـرافي لا يسـايره أي تحديـث عمـراني أو بنيـة تحتيـة ملائمـة، لذلك خصـص كتابـه للدفـاع عن إمكانيـة الجمع بين المعـمار كتقنية، بوصفه

1 - Paquot, *Un philosophe en ville*, P. 89-90

2 - Le Corbusier, *Manière de penser l'urbanisme, soigner la ville malade*, Denoël/Gonthier, Paris, 1946.

علامـة عـلى التقـدم المـادي، والقيم الإنسـانية (التي سـماها بالروحي[1])، بِعَدِّهـا أسـاس ما هو إنسـاني.

يدعـو لوكوربزيـي[2] التخـلي عـن التركيز عـلى التضاد بـين وجهتي النظـر هـذه، بـل «البحـث عـن التوحيـد بينهـا في ظـل نسـق معقـول ومنسـجم»، فليسـت التقنيـة مـادة فقـط، بـل هـي نمـط مـن التعامل مـع المـادة، وهـذا التعامـل هـو تملـك لهـا، تملـك وتعامـل «ذكي بـارع مبـدع يحـدث بالصدفـة أو داخل مختـبر»، وما يوجه هـذا التعامل ليس سـوى الروحـي نفسـه، كـما لا يمكـن الحكـم عـلى التقنية إلا مـن خلال نتائجهـا، أي بالقـدر الـذي تسـمح فيـه بتوجيـه هـذا الروحـي. ومـع ذلـك «لا يمكـن لأي أحـد أن يعطـل مسـيرة التقـدم التقنـي»، حتـى ولو وضعنـا الروحـي، بسـبب سـوء فهم، في وضعيـة خصم وغريـم للتقنية، وأن هـذه الأخـيرة «تهـدد الإحسـاس وتعامله بقسـوة وتصدمـه، وتعكر صفـوه»، وغـدت الحـرب بـين الإثنـين (التقنـي والروحـي) وكأنهـا صراع بـين الشـيطان والـرب». ومـن يبـصر «الواقـع، كـما هـو، سـيرى كـم هـو ايجـابي» كل هـذا التقـدم، لأن الصـورة التشـاؤمية، التـي تفـرط في رفض التقـدم، تمنـع نفسـها مـن معرفـة الآثـار الجميلـة والراقيـة والرفاهيـة التـي حققتهـا التقنيـة في حيـاة البـشر.

لكـن معـارضي التقنيـة يركنـون إلى الذكرى والحنـين إلى أنماط من العيـش يعتقـدون أن غاية التقنيـة هي محوها واسـتبدالها بأنماط أكثر قسـوة، بينـما «ليسـت التقنيـة ضـد الروحـي، بـل هـي أحـد مظاهـره الشـديدة التي تتجسـد في البعد المطلق للبرهنة والاستدلالات المنطقية والصرامـة الرياضيـة والهندسـية». ومن تـم فإن الحياة تسـير بين هذين

1 - Le spirituel
2 - Ibid. P. 16-21

القطبين بشكل طبيعي وباستمرارية وتقارب وتواصل وليس على شكل تناقض وقطيعة. ومن يرفض هذه العلاقة فهو يبطل ويعارض العقد الطبيعي للحياة ويمنع المجتمع الحديث من العيش وفق إيقاعه ومن بلوغ توازنه. وحينما ننسج خيوط التواصل بين التقني والروحي يمكننا آنذاك فعلا الوصول إلى ما هو مجهول عبر تجريب أشياء جديدة، أو أن نخترع أخرى غير موجودة، لكي نشعر بفرحة مصدرها النجاح في تحقيق إبداع جديد، لهذا يجب علينا التمسك بالدعوة إلى خلق كل ما هو جديد، بشرط أن يتناسب مع المرحلة الجديدة التي قطعتها الإنسانية، الإنسانية التي لا يمكنها التخلي عن كل إنجازاتها التي قضت دهورا في بلوغها؛ ثم «الدعوة إلى قيم إنسانية تسبق القيم الوطنية أو الجهوية أو المحلية، أي الدفاع عن «ذوق للعيش»، يهم الانسان الذي هو المركز والغاية قبل كل شيء: الانسان(الانسان بما هو جسد، أي المكون المادي في الإنسان) والانسان الروحاني (العقلاني والحساس) ومنه يمكن حل التناقض المزعوم بين وجهة النظر التقنية ووجهة النظر الروحانية.

لا يحيا هذا الإنسان، في مجتمعنا الحالي إلا في وسط؛ وإغفال هذا المعطى سيكون مجرد وهم، سنؤدي ثمنه غاليا [1]، لذلك يجب البحث عن التوازن بين الإنسان ووسطه. هذا الوسط هو وسط طبيعي وعليه أن يحترم قانون الطبيعة، فهو كائن بيولوجي وقيمة نفسية-فيزيولوجية، حيث يصعب الفصل بين مكوناته. إن «الهندسة المعمارية والتنظيم الحضري، بما هي تقنية، هي الأدوات التي يمنح بها البشر لحياتهم إطارها المفيد، ويعبران بدقة عن القيم المادية والأخلاقية لمجتمع ما. هنا أيضا تتحكم الحياة في الفكرة: ولادة، نمو،

1 - Ibid. P. 43

ازدهـار، تدهـور. فالبيولوجيا هـي سـمة للمعـمار والتطـور الحضري»[1]، حيـث عـلى البنايـات أن تكـون منسـجة بينهـا مثلـما تنسـجم أعضـاء الجسـم الواحـد، ويحـدث للفضـاءات المعمارية مـا يحـدث للجسـم الحـي (مـن ولادة ومـوت). قـد تبـدو هـذه الرؤيـة للمجـال الحـضري، للوهلـة الأولى، وظيفيـة، لكـن غايتهـا ربـط المعـمار بقيـم إنسـانية توجهـه تتـوازن فيهـا الحاجـات الماديـة مـع الحاجـات المعنويـة.

حـدد لوكوربزيـي، انطلاقا من كل هذا، هدف جمعية المهندسـين المعماريـين للتجديـد المعـماري (تسـمى اختصـارا أسـكورال[2]) في وضـع «مذهـب نظـري يهـم السـكن الـذي تطـورت آثـاره الإيجابيـة والممتدة عـلى فضـاء المدينة والقريـة وذلك بالاسـتجابة لأربعة مطالب أساسـية: السـكن، العمـل، تثقيـف الجسـد والـروح، التنقـل[3]. لهـذا لا تتوقـف حاجيـات السـكن عنـد لوكوربيزيـي عنـد ما هـو فيزيولوجـي أو مادي فقـط (مسـاكن مضـاءة، وتهوية وحماية مـن الحرارة والظـروف المناخ... الـخ/ خدمـات وصيانـة وتنقـل...) لكـن أيضـا هنـاك حاجـات نفسـية: جماليـة مثـلا مـن حدائـق وتناسـب في المقاييـس والمناظـر، ومنهـا أيضا الحيـاة داخـل المسـكن الـذي عليـه أن يوفـر اسـتقلالية فرديـة وتـوازن عائـلي وتربيـة للأطفـال وأن يخصـص مكانـا **للأصدقـاء**، وأن يوفـر «اسـتقلالية عائليـة [إلى جانـب] **جـيران**[4]. وبهـذا يتجاوز السـكن الأسري فضـاءه المغلـق، ماديـا ورمزيا، بما أنه فرصـة «لتثقيف الجسـد والروح» وعليـه أن يوفـر مكانـا لاسـتقبال «الأصدقـاء». لذلـك عـلى المعـمار، بما هـو تقنيـة، أن يـوازن بـين توفـير اسـتقلالية للفـرد والأسرة، وأن يكـون

1 - Ibid. P. 45
2 - l'Ascoral
3 - Ibid. P. 153
4 - Ibid. P. 169 -170

فضاء للعيش المشترك. وبالتالي يتوقف التناقض المزعوم بين التقني والروحي، بين المادي والمعنوي.

4 - المدينة واستقبال الآخر

تتبلور في ظل كل هذا أهمية أن يكون الفضاء الحضري العام (المدينة) والخاص (المسكن) مناسبة لاستقبال الآخر، بمعنى «الضيف (وهي اللفظة[1] التي لها في الفرنسية الأصل الإتيمولوجي نفسه لكلمة عدو)، أي ذلك الذي نستقبله ونخشاه في الآن نفسه». لكن لفظة استقبال[2] تدل على منح وعطاء، أي هبة[3] من نوع خاص، كمساعدة، كنجدة بدون البحث عن مقابل لهذا الهبة[4]. وإن كان هذا ينطبق على الفرنسية فإن اللسان العربي بدوره يمنح كلمة استقبال فعل التقبل الذي هو قبول للآخر وترحيب به، لذلك فالفضاءات الحضرية إن لم تلبي إحساس الآخر بأنه مقبول -لأن الاستقبال هو طلب من الآخر أن نقبله، أي أن نجعله واحدا منا- فإنها تكون قد أخلت بواجب أساسي وجدت لأجله. كما ان اللسان العربي[5] جعل من السكن سكينة، ومن معاني السكينة الهدوء، بعد الحركة والاضطراب، والاستقرار، وعكسه الارتحال والاغتراب والاستيحاش. بل ويمكننا اضافة أن السكينة بهذا ليست شيئا سوى الطمأنينة التي لا تكون بدون أن يأوي الانسان إلى مكان ما ويقيم فيه.

---

1 - Hôte

2 - Recevoir

3 - Don

4 - Paquot, Thierry, *L'accueil de l'autre*, in *Le monde des villes, Panorama urbain de la planète*, Paquot, Thierry (sous la dir.) Editions Complexe, Paris, 1996, P. 502

5 - ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، (د.ت)، مادة سكن، ص. 2052

ويقـول باكـو إن أول الهبـات التـي يجـب أن نمنحهـا لهـذا الـذي توجـه إلينـا هـي أن نسـتمع إليـه (الـشيء الـذي يسـبق أي شيء حينـما نسـتقبل عندنـا مهاجـرا غريبـا أو لاجئـا...) هـي: الـكلام، أن نمنـح حـق الـكلام للآخـر، «فالكلمـة المسـموعة تمحـو الريبـة وتكشـف إمكانـات وحـدود مسـاحة الحـوار والعلاقـة والاسـتقبال. أن تسـتقبل الآخريـن معنـاه أن تجعلهـم يسـكنون»[1]. أن نقبـل بالآخـر يعنـي أن نصيـخ لـه السـمع، فعليـه أن يسـكن اللغـة قبـل أن يسـكن الفضـاء، لأن اللغـة نفسـها فضـاء مـن النـادر أن تقبـل بآخـر، لأنهـا هـي أول مـا يلفـظ الآخريـن ويلفظـه الآخـرون (بالمعنـى المـزدوج لفعـل يلفـظ).

يـشرح بعـض دارسي هايدغـر أن مجـالا مـا، في معنـاه العـام، هـو فضـاء منظـم مـن لـدن سـلطة ومتملـك من لـدن جماعـة، بينـما المهم عنـد هايدغـر أن هنـاك أمكنـة تشـبهنا ونتعـرف فيهـا عـلى أنفسـنا (معبـد، مبنـى بلديـة، مدرسـة، سـوق...)، بـل وأيضـا لأن هنـاك فضـاء يمكننـا أن نتيـه[2] فيـه، وليس لأن هناك فضاء حيث توجد أمكنة نسـكن فيهـا. إن الأمكنـة التـي تنكشـف شـعريا يعنـي حينـما تصـير حاملـة لإسـم (أي عنـوان)، فهـي الأمكنـة التـي يحيـا فيهـا الإنسـان تجـارب معينـة مثـل المسـافة، البعد، الأفـق والغرابة. وهـدف هايدغر من قلب

---

1 - Ibid. P. 504

2 - ليـس شـعور التيـه هـذا حكـرا عـلى الشـعر فقـط بـل حتـى السـينما الشـاعرية أدركـت وأحسـت بقـوة هـذا التيهـان الـذي يمكن للفـرد المعـاصر أن يعيشـه في المدن المعـاصرة اليـوم، مثلـما يمكن ملاحظتـه في شـخوص فيلـم (1967) Playtime للمخرج الفرنـسي جـاك تـاتي Jacques Tati، وبالأخـص أفـلام المخـرج الألماني فين فينـدرز Win Wenders، التـي قـد يصـل فيهـا الإحسـاس بالتيـه إلى حـد الخـوف مـن المدينة.
-Cf. *La ville au cinéma, Encyclopédie*, Jousse, Thierry, Paquot, Thierry (sous la dir.), Cahiers du cinéma, Paris, 2005, P. 821-824

التصور الذي يتصور الفضاء والمجال على أنه منسجم وخالص[1]، هو أن نسكن الفضاء شعريا، فلا وجود لفضاء إلا لإنسان (دازاين) يعيش تجربة العالم، ولا وجود لعالم إلا لأن هناك كائن ملق به فيه[2]. لا وجود لفضاء إلا لأن هناك عالم، ولا وجود لعالم بلا هذه الوجهات الأربع للكينونة[3]: (سماء/أرض، بشر/آلهة)، ولا وجود لهذه الوجهات بلا مجال ولا مسكن[4]، ولا وجود لمسكن بدون لغة تسميه، أي من الضروري أن يكون هناك إنسان الذي، يوما ما، يشرع في الكلام. بماذا يملك شعب ما أرضا؟ بالكلام، أي باللغة، فلا تصير أرض ما أو مكان ما ملكا لشعب إلا بعد أن يمنحه إسما، لذلك فالتسمية أي اللغة هي أول ما يملك به الإنسان العالم، لهذا يسكن الإنسان العالم باللغة، فلن تكون في مسكنك[5] إلا بالربط بين الأرض والسماء (بين صلابة الأرض وليونة الأثير، أي المدينة) وبين الإلهي والبشري (بين الخلود والصيرورة، أي التاريخ)[6]. ومنه يكون السكن وجودا[7] في العالم، حينها تغدو الأرض، أي الكوكب كله، جزء من مسكن الناس، يحكي إرنست بلوخ[8]، وهو يجلس عند صديق له كيف ينتقل العالم الخارجي إلى الداخل، فيما نأكله وندخنه ونشمه ونسمعه.

---

1 - Dulau, Pierre, *Martin Heidegger, la parole et la terre*. In *Le territoire des philosophes, Lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Th. Paquot, Ch. Younès (Sous la dir.), La découverte, Paris, 2009, P. 192-193

2 - Heidegger, Martin, *Bâtir Habiter Penser* In *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, P. 193

3 - Quadriparti

4 - Demeure

5 - Chez soi

6 - Dulau, *Martin Heidegger, la parole et la terre*. Op. cit, P. 196

7 - Etre

8 - Bloch, Ernest, *Traces*, Gallimard, 1968, P. 141-142

يقـول هايدغـر «أن نبنـي معنـاه أننا نشـيد أمكنة، ومعنـاه أيضا أننـا نبنـي ونألـف بـين فضـاءات»[1]، يمكننـا أن نتمـم هـذا القـول بأننـا نألـف بـين الفضـاءات لكننا نجمـع البـشر الذيـن لا يعوزهـم السـكن بالـضرورة لكـن تعوزهـم السـكينة. ولا سـكينة حقيقيـة حينـما تكـون فرديـة فقـط، فنحـن لا نسـكن مكانـا (مدنـا وقـرى وأحيـاء ومنـازل...) لكننـا نسـكن مـع آخريـن، مـع بشر يجمعنـا بهـم فضـاء، أول مكوناته اللغـة ذاتهـا. «فـلا يعيـش كل فـرد في منـزل أو حي أو مـكان، بل يعيش في لغـة، أي إمكانيـة التواصـل، وبـه يكون حـاضرا مع آخريـن أثناء خلق العـالم»[2]. يختـم باكـو كتابـه «كـوارث حضرية»، مسـتفيدا مـن هايدغر، بالقـول إنـه: «لا يكفـي (الإحسـاس) بالسـكن في شـقة جميلـة أو منـزل فخـم، السـكن هـو قبـل كل شيء أن تقيـم في الأرض، وبعبـارة أخـرى أن يكيـف المـرء ويجعـل عالمـه مـن ضمـن عـوالم الآخريـن، وأن يغذيـه وينعشـه بالعيـش مـع وبين الآخرين، وأن يقول ما يشـعر به باسـتمرار، وأن يسـتمع إلى مـا يقولـه الآخـرون، وأن يحيـك (بإتقـان) وبشـكل دائم نسـيج صداقـات وعلاقـات ولقـاءات باسـتمرار، وأن يهتـم بالمـكان الذي يسـتيقظ فيـه على أمـلٍ كلَّ صبـاحٍ»[3].

يجمـل الفنان التشـكيلي وأسـتاذ بمعهـد الهندسـة المعمارية ألان كوسـت[4] العنـاصر الجوهرية في كل مدينة في سـتة عنـاصر: الموقع المادي (أي أيـن توجـد المدينـة): طبيعة أرضـه ومكونات بناء المسـاكن فيه؛ ثم العنـصر الصناعـي (أي كل مـا يهـم الانتـاج الاقتصادي فيها مـن معامل

---

1 - Heidegger, *Bâtir Habiter Penser*, op. cit, P. 189

2 - Paquot, *Désastres urbains, Les villes meurent aussi*, op. cit. P. 179

3 - Ibid.

4 - Gunst, Alain, *Un art de ville?* In *Art et philosophie*, PP.129-137

وأواش الخ)؛ وقابلية السكن[1]؛ والبعد الطبيعي والبيئي، ويسميه الكاتب بالنباتي[2]؛ ثم أخيرا العنصر المفاجئ (ويسميه بما لا يمكن التنبؤ به)[3]، يعني ما يمكن أن ينشأ عن المدينة من تلوث بيئي وغيره...ما يهمنا هنا هو عنصر قابلية السكن الذي هو الفضاء الذي نقيم فيه والذي صار منقسما إلى أماكن للعمل وأخرى للعيش وأخرى للراحة. هكذا فالانكفاء على الذات في منزل فردي خاص معزول أو منعزل فإنه يولد توحدا[4] وانعزالية بدون رابط مع المجال الحضري المحيط به، لذلك يجب تجاوز الصفة الانغلاقية للمدن لتصير وسائل للتواصل بين الذوات المنعزلة وتنعش روابط التلاقي والتعارف التي يميل إليها البشر بطبعهم، فلم يسم الإنسان إنسانا إلا لأنه يأنس، كما يقول مسكويه[5]، وليس لكونه ينسى. ومن عناصر قابلية السكن الجمال أيضا، الذي يقود بدوره إلى الحُسن وإلى الحرية، فمن أدوار الفن في المدينة منح وسائل لعيش جماعي مشترك ومؤانسة أصيلة[6]، بأن تمنح للفرد ثقافة الذوق وانسجاما عفويا وأن تجنبه الوقوع في

---

1 - L'habitable

2 - Végétale

3 - L'imprévisible

4 - Autisme

5 - «والسبب في هذه المحبة الأنس وذلك أن الإنسان آنس بالطبع وليس بوحشي ولا نفور ومنه اشتق إسم الإنسان في اللغة العربية وقد تبين ذلك في صناعة النحو وليس كما قال الشاعر: سميت إنسانا لأنك ناس.

فإن هذا الشاعر ظن أن الإنسان مشتق من النسيان وهو غلط منه. وينبغي أن يعلم أن هذا الأنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه ونكتسبه مع أبناء جنسنا حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ المحبات كلها».

مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ت)، ص. 153

6 - Christian Ruby, *Liés et déliés des édifices mêlés de la ville*, in *Art et philosophie*, P. 65-66

«التوحش» و«الوحشية»، بأن نمنح الحق للحسن وللطف وللحرية التي ستتجسد في العلاقة مع الآخرين.

5 - المدينة بما هي فضاء للتدافع

يمكن فعلا الاعتراف بأن المدن هي مجال التدافع[1]، التنازع بدل الصراع والتنافس، الذي كان ولازال جزء أساسيا من الظروف الحضرية، ومكونا أساسيا من نظام المجال الحضري، فلفظة أغون[2] تعني في الاغريقية الرفض والتنافس والصراع البنَّاء، وترويض للعنف المتأصل في البشر الذين ينزعون نحو المصلحة الفردية، بل لم توجد المدينة نفسها إلا لتدجين هذا العنف وتحويله. يكفي فقط الوعي أن التدافع فرصة للدفاع عن حياة جماعية لا تتأتى إلا بالدفاع عن الاختلاف، لذلك فالمدينة أيضا هي جماع اختلافات. وليس الطابع التنازعي هنا مجرد تفاعل بين أفراد أو مواجهة لآخر، وإنما تلاق على شكل تناظر (ينظر فيه البعض للبعض الآخر)، ليشكلوا تجربة في استعمال مشترك للفضاءات. لكن الأغون يفترض وجود لغة ولسان، قبل أي سلاح، بل قل إن سلاح الأغون هو اللغة نفسها لغة بمجرد ما أن نشرع في استعمالها يختفي منها كل ما هو عنيف، لتصير هي وسيلة دفاع وهجوم لا يقتل ولا يؤذي بل يثير ويرسم طرقا في التواصل.

لا يجب، مع ذلك، تبرير أشكال العنف التي قد تطال الفضاءات الحضرية، ويلزم لذلك أن يخرج الأفراد من عزلتهم وانفصالهم، بأن يخرجوا من مساكنهم الخاصة لتصير المدينة برمتها مسكنهم وذلك

1 - Cf. Pullan, Wendy, *Agon in Urban conflict : some possibilities*, In *Phenomenology of the city, Studies in the history and philosophy of architecture*, Henriette Steiner, M. Stennberg (Edit.), Ashgate, 2015.

2 - Agôn

بالدعـوة «إلى قيـم جماعيـة مثل التضامن، التآزر والتعاون والتقاسـم»[1].
لا يمكـن أن يعنـي بـأي حال التدافـع الذي نتحدث عليه أشـكال العنف التـي تفرزهـا المجـالات الحضريـة، فقـد صرنـا نتحـدث في فرنسـا مثـلا منـذ 2005 إلى مقتـل الشـاب نائـل هـذه السـنة عـن أحـداث عنـف ينتـشر في أحيـاء بعينهـا، وتـم اسـتخدام تعبـير عنـف حـضري[2] للدلالـة عـن أعـمال التخريـب التـي يقـوم بهـا الشـباب، في مناطـق مهمشـة أو محرومـة، بشـكل جماعـي ضـد ممتلـكات أو ضد أشـخاص لهـم ارتباط بمؤسسـات الدولـة. وهـذا العنـف الحـضري هـو صـورة مـن صـور مرض المـدن نفسـها، حيـث تحتـاج ليس فقـط لحلـول اجتماعيـة واقتصادية ومعماريـة، لكـن أن يشـعر النـاس بانتمائهـم لمدنهـم، وألا يكـون العالم الـذي يعيشـون فيـه غير مبـال بهم.

وصـف رامبـو المدينة المعـاصرة في قصيدة نثريـة عنوانها «مدينة» قائـلا: «(...) لم تعـد الأخـلاق واللغة سـوى مجـرد تعابير، أعنـي ! [هؤلاء] الملاييـن مـن البـشر الـذي ليسـوا بحاجـة إلى التعـارف والذيـن يقـودون حياتهـم بالشـكل نفسـه في التربيـة والعمل والشـيخوخة(...)»[3].

نقـرأ هنـا أن غايـة المدينـة منـذ القديـم هـي عيش-مشـترك، أي رفاهيـة مـن أجـل جماعـة يربـط بـين أعضائهـا الـود. وهـدف الـود واللطـف[4] هـو جلـب محبـة الآخـر. وحينـما تختفـي رغبـة التعـارف بـين البـشر هـذه يـزول الـود والتعاطـف حيث تنشـغل الناس بنفسـها، وتصـير الصداقـة، بمـا هـي قيمـة أخلاقيـة، مجـرد تعبـيرا! فقـد عـرف

1 - Paquot, *Un philosophe en ville*, op. cit. P.10

2 - Vaillant, Claude, *Violences urbaines, De la genèse aux perspectives*, In *Humanisme* 2007/2 (N° 277), P. 104-117

3 - Rimbaud, Arthur, *Poésie*, Belin-Gallimard, Paris, 2011, P. 178

4 - Convivialité

فولتير الصداقة بأنها «عقد مضمر بين شخصين حساسين وفاضلين»[1]، «حساسين لأنه قد لا يكون الراهب المتنسك شريرا، لكنه قد يعيش بدون أن يعرف الصداقة»، و«فاضلين لأن الأشرار ليس لهم سوى متواطئين معهم، والشهوانين ليس لهم سوى ندماء(...) والفضلاء هم فقط من يملك أصدقاء». كيف يمكن للمدينة أن تكون فضاء هذا العقد المضمر بين كائنات تشعر ببعضها البعض، يحرك سلوكها الفضيلة لا المنفعة؟ لماذا يجب الانتباه اليوم خصوصا إلى خطورة هذا الميل إلى العزلة عند «الملايين من البشر الذين هم ليسوا بحاجة إلى التعارف»؟ كيف السبيل، بدون هذا العقد المضمر، أي حر وواع، نابع من نفس طواقة للمحبة والأنس، لمقاومة التحول الذي تشهده مساكننا[2] اليوم، بالأخص مع انتشار العمل عن بعد، بعد أن أمست «مجرد قُمرات[3] حيث يقتصر وجودنا فيها على إرسال وتلق رسائل»[4]، الشيء الذي تشهد عليه مدننا اليوم التي هيمن عليها الافتراضي (شبكات التواصل الاجتماعي) والذي خلق عالما موازيا لعالم صار من الصعب تسميته بالعالم الواقعي؟ هل فعلا يمكن اليوم، ونحن «نسكن [مكانا ما] أن نترك فيه آثارا»[5]، أليست هذه الآثار نفسها صارت افتراضية؟ أي زائلة، مؤقتة، على شكل نزوات تختفي بسهولة بقدر ما تكون قوية وشديدة؟ ألم يشتك بودلير من تغير باريس مثلما يتغير قلب إنسان؟

---

1 - Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, « Amitié », Garnier-Flammarion, Paris, 1964, P. 33

2 - Habitats

3 - Habitacle

4 - Lyotard, Jean-François, *Zone* In *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, P. 28

5 - Benjamin, *Paris capitale du XIXe siècle*, op.cit, P. 57

الفهرس